ESTUDIOS ECLESIASTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACIÓN E INFORMACIÓN TEOLÓGICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE TEOLOGÍA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN ESPAÑA

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
EE

N.° 104 ENERO-MARZO VOL. 27

1 9 5 3

V.27
1953

SUMARIO

Págs.

PÁRAMO, SEVERIANO DEL, *La paz de Cristo en el Nuevo Testamento* 5
FONDEVILA, JOSÉ M.ª, *Ideas cristológicas de Marcelo de Ancyra* 21
COLLANTES, JUSTO, *Un comentario gnóstico a Io* 1,3... 65

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

BRATES, L., *Un comentario y traducción del libro de Jeremías*... 85
MADOZ, JOSÉ, *Miscelánea José de Ghellinck, S. I.* 93

BIBLIOGRAFIA

I. LIBROS: Patres Societatis Iesu, *Sacrae Theologiae Summa*, IV. *De Sacramentis. De Novissimis.*—Thiesen, U., *O fim da criação nos escritos de Leonardo Lessio, S. J.*—"Liceo Franciscano" *a Fr. Andrés de Vega.* Porcel, O., *La doctrina monástica de S. Gregorio Magno*, etc.—Agustín, San, *Obras*, t. VII, *Sermones.*—Cuesta, S., *El equilibrio pasional en la doctrina estoica de S. Agustín.* — Bover-Cantera, *Sagrada Biblia*, 2.ª ed.—Schroeder, A., *Historia de María, la Virgen Madre.*—Montalbán, F., *Historia de la Iglesia Católica*, t. IV, *Edad Moderna.*—Maas, F., *Der Josephinismus*, vol. I.—G. Gutiérrez, J., *Bulario de la Iglesia mejicana.*—Bayle, C., *El culto del Santísimo en Indias.*—Sabino de Jesús, *Santa Teresa de Avila.*—Tellería, R., *San Alfonso M.ª de Ligorio.* — Ocampo, M., *Album de la Misión de la Tarahumara.* — Calveras, J., *Práctica de los Ejercicios intensivos.*—Rahner, H., *Teología de la predicación.*—Belorgey, G., *Bajo la mirada de Dios.*—Ruiz Amado, R., *La educación cristiana.*—Restrepo, D., *La liturgia en el hogar.*—Monsabré, *Conferencias*, 1887-1888.—Bourdaloue, L., *Retiro espiritual*, 2.ª ed.— Llanos, J. M., *Formando juventudes. Defendiendo y acusando.*—Cavagna, J., *Hacia Dios y con Dios.*—Cavagna, A. M.ª, *Consideraciones sobre el Evangelio.*—Thils-Laloup, *Los jóvenes ante el Sacerdocio.*— Riquet, M., *El Cristiano frente al ateísmo.*—Troisfontaines, R., *El Existencialismo.*—Amurrio, P., *¡Hablad, Señor!*—Loetsher, A., *Entrando en la vida.*—Enciso Viana, E., *La muchacha en la oración.*—Dávila, J., *Introductio ad Philosophiam et Logica*, 2.ª ed.—Balmes, J., *Obras completas*, t. VI, VII y VIII.—Scimè, S., *Il Trionfo dell'Ontologismo in Sicilia. Giuseppe Romano.*—Sagüés Azcona, P., *Fray Diego de Estella.* Montier, E., *La psicología de los jóvenes.*—Defrance, M.ª, *La psicología de las jóvenes.*—Camacho, R., *Profilaxis espiritual.*—Basabe, E., *Madre España.*—Kucera, E., *España y sus leyendas, sus epopeyas y sus navegantes.*—Viñayo, C. de, *El hombre y la vida* 101

CRONICAS

XII Semana Española de Teología sobre el Ecumenismo.—XIII Semana Bíblica, por *Sebastián Bartina, S. J.* 131

LIBROS RECIBIDOS 137

REDACCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE REDACCIÓN.—*Augusto Segovia, S. I.*, de la Facultad de Granada.—*Joaquín Salaverri, S. I.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander). *José Madoz, S. I.*, de la Facultad de Oña (Burgos).—*José M.ª Dalmau, S. I.*, de la Facultad de San Cugat del Vallés (Barcelona).
SECRETARIO DE REDACCIÓN.—Revistas de cambio, libros para recensión: *Manuel Quera, S. I.*—Pablo Aranda, 3, Madrid (6).

LOS PRECIOS DE SUSCRIPCION PARA EL AÑO 1953 SON:

España	70 ptas.
Extranjero	100 "
Número suelto	22 "
Número atrasado	26 "

ADMINISTRACION: Suscripciones, pagos, giros, pedidos, devoluciones, publicidad: *EDICIONES FAX.*—Zurbano, 80.—Apartado 801.—MADRID.

La paz de Cristo en el Nuevo Testamento[1]

I

La suma y conjunto de todos los bienes, que los escritores del Antiguo Testamento predicen para la época mesiánica, se cifra en una sola palabra: *la paz*[2]; y en los albores mismos del Nuevo, Zacarías, lleno del Espíritu Santo, describe en su maravilloso cántico eucarístico al poderoso vencedor de los enemigos del género humano, reflejo de aquel príncipe de la paz celebrado por Isaías (9,6), levantando su robusto brazo para sacar de la esclavitud a su pueblo y hacer que pueda servir a Dios en santidad y justicia todos los días de su vida. Fija después su mirada en aquel niño, que ha de ser llamado profeta del Altísimo, y vaticina que irá delante del Señor a preparar sus caminos para dar a los que reciban su mensaje la ciencia de la salud con el perdón de los pecados y para iluminar a los que yacen en las tinieblas y sombra de muer-

---

1 La traducción castellana de los textos de la Escritura la tomamos de *Sagrada Biblia*, versión de BOVER-CANTERA, a excepción de la de los textos de los Evangelios, que es de nuestra reciente obra: *Los Cuatro Evangelios de N. S. J., traducidos directamente del texto original griego y anotados.*

2 Según el Antiguo Testamento el Mesías predicará y ofrecerá la paz a sus seguidores, Ps 84, 9; será llamado "el príncipe de la paz", Is 9, 6, y "la misma paz", Mich 5, 5; la obra y fruto de la justicia predicada por él será la paz, Is 32, 17; 52, 7; su pasión y muerte será el precio que pague por nuestra paz, Is 53, 5; Ps 21, 26-32; en su reino la justicia y la paz se unirán en estrecho abrazo, Ps 84, 11, y serán fuentes de prosperidad aun material, Ps 71, 16; Is 60, 18; la paz será permanente, Ps 71, 7; Is 9, 7; 32, 17. 18; imperturbable, Is 26, 3; universal, Ps 71, 11, 17; Is 57, 19; abundantísima, en la que se resumirán todos los bienes mesiánicos, Is 66, 12s.; certísima, Is 54, 10, y bella, Is 32, 18. La paz mesiánica hará a todos hermanos, Is 11, 6. 7, y los que la anuncien y propaguen serán dichosos Is 52, 7.

te, dirigiendo así sus pasos por la senda de la verdadera paz. Lc I, 67-79[3].

En este precioso cántico del padre del Bautista se perfila ya claramente la naturaleza de la paz, que Jesucristo traía a la tierra: *paz espiritual,* que se basaba en nuestra redención, por la que éramos libertados del tiránico poder de nuestros enemigos[4]; *paz universal* para todos los pueblos sin distinción[5]; *paz interna,* que había de arrancar en el fondo del alma la raíz de todas las inquietudes humanas, que es el pecado[6]; paz que tiene su origen en *la infinita misericordia de Dios,* que hizo aparecer en el cielo aquel luminoso faro, que iluminando a la Humanidad entera, la sacaría de las tinieblas de muerte y la abriría el camino del cielo, del que andaba descarriada[7].

II

Esta misma paz anunciaron los ángeles en el nacimiento de Cristo, con aquellas palabras, que fueron el primer saludo

---

3 Cuál sea esta senda lo explica de la siguiente manera Toledo: "Via pacis est, per quam consequimur veram pacem, quae cum Deo est, solutis inimicitiis peccati, et consequimur aeternam requiem, mortis vinculis ruptis et inimicorum impugnationibus ablatis. Utramque pacem nobis Christus exhibuit, in praesenti per gratiam, in futuro per gloriam". *Comment. in Sacros. Iesu Christi Evang. secundum Lucam.* Venetiis, 1601, p. 153. En este magnífico comentario, que por desgracia dejó sin terminar (sólo comentó los doce primeros capítulos), puede verse una exposición profunda, sólida y erudita del cántico de Zacarías, así como del *Magnificat.*

4 Vv. 68-71. "Bendito sea el Señor, Dios de Israel
porque ha visitado a su pueblo, y obrado su redención,
e hizo surgir un salvador poderoso
en la casa de David, su siervo,
como lo había prometido por la boca de sus profetas
desde los tiempos antiguos,
para salvarnos de nuestros enemigos
y del poder de todos los que nos odian."

5 V. 79. "Iluminará a los que están sentados en las tinieblas y sombra de muerte,
para dirigir nuestros pasos en el camino de la paz."

6 Vv. 75 y 77. ... "le sirvamos sin temor
en santidad y justicia en su acatamiento
toda nuestra vida.
Para dar a su pueblo el conocimiento de su salud
en la remisión de los pecados."

7 V. 78. "Gracias a las entrañas misericordiosas de nuestro Dios
por las que nos ha visitado la luz que viene de lo alto."

cristiano a toda la humanidad, "praeconium vocis angelicae", como dice San Agustín [8]:

Gloria a Dios en las alturas
y en la tierra paz entre los hombres objeto de la divina benevolencia. Lc 2,14.

Himno breve y consolador, que resume la doctrina que sobre la paz de Cristo encontramos en los autores del Nuevo Testamento. Siendo por otra parte un cántico, que tan frecuentemente y con tanto consuelo oímos resonar en las bóvedas de nuestras iglesias, justo es nos detengamos unos momentos a gustar su incomparable contenido y belleza [9].

El himno está formado por un dístico, en cuyos dos hemistiquios o miembros se advierte a primera vista cierto paralelismo antitético, lleno de bellísima armonía. A Dios en el primer miembro, se oponen los hombres en el segundo; a los cielos, la tierra; a la gloria, la paz [10].

---

8 Serm. 2 *in Nat. D.*: ML 38, 998.

9 Afirmaba nuestro insigne comentarista Maldonado que este himno ofrecía al intérprete no pocas dificultades: "Brevis licet sit Angelorum hymnus, multas tamen habet difficultates". *Comment. in quatour Evangelistas,* t. II, p. 94, Moguntiae, 1874. Es verdad, pero sobre la mayor parte de ellas se ha hecho desde entonces alguna mayor luz, gracias a los adelantos de la crítica textual, de la filología y de la exégesis. En la Revista "Verbum Domini" (1938, p. 355s) puede verse una síntesis de los más recientes trabajos sobre el himno angélico. Véase también: KITTEL, G., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.* Stuttgart, 1932s. Vol. II en la palabra εὐδοκία

10 Algunos PP. griegos a partir del siglo IV leían εὐδοκία en vez de εὐδοκίας, y dividían el himno en tres hemistiquios de la siguiente manera:

Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ	Goria a Dios en las alturas
καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη	y en la tierra paz
ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία	a los hombres benevolencia (divina).

Pero la crítica textual ha probado suficientemente que debe preferirse la lección εὐδοκίας que se encuentra en los dos códices más antiguos SB, así como en ADW, en Orígenes y en las versiones latinas, en la sahídica y la gótica. Es, pues, sin duda, la lección más antigua, que fué corregida más tarde en Oriente y reemplazada por la otra más fácil, probablemente bajo el influjo del himno litúrgico llamado Ἐῴθινός o matutino, del que tiene origen nuestro *Gloria in excelsis Deo.* (Cf. FUNK, *Const. Apost.* 454. 517 y CHRISOST.: MG 62, 321s.). Esta es la lectura que prefieren los modernos críticos Tischendorf, R. F. Weimouth, B. Weiss, F Blass, H. von Soden, A. Merk, Bover y los más acreditados comentaristas desde Maldonado, como Knabenbauer, M. Sales, Lagrange, Th. Zahn, E. Klostermann, F. Hauck, Simón-Dorado, etc. Es, por otra parte, claro que el himno hubo de ser cantado por los ángeles en lengua aramea, o tal vez hebrea. Ahora bien; restituído a la lengua hebrea, tenemos un dís-

El sentido del primer miembro no ofrece dificultad. Notemos ante todo que las palabras de los ángeles no expresan una exclamación de augurio o deseo, de manera que hayan de traducirse: "Sea gloria a Dios" (ἔστω ο εἴη), sino más bien el anuncio de un suceso que entonces se realiza (ἐστί): el nacimiento de Cristo es efectivamente causa de gloria para Dios y de paz para los hombres.

Advirtamos además que la palabra o expresión ἐν ὑψίστοις "en las alturas", no se refiere directamente a Dios, que está en las alturas, como algunos interpretan, sino a los cielos, como aparece claro por la oposición entre los dos miembros: en las alturas, gloria; en la tierra, paz; como si dijera: en la habitación de los bienaventurados espíritus resuena hoy un himno de gloria y todos los habitantes del cielo se regocijan y glorifican a Dios con cánticos de acción de gracias, mientras que a los habitantes de la tierra, los hombres, se les ofrece la paz.

La encarnación y nacimiento de Cristo dieron efectivamente a Dios una gloria externa, que no se puede concebir mayor, ya que cada acto de adoración, de alabanza, de amor, de obediencia de Cristo, es de un valor y precio infinito por la dignidad de su persona.

Esta contraposición entre ambos hemistiquios sugiere ya la idea de que la paz que Jesucristo trae a los hombres es el abrazo de reconciliación entre el cielo y la tierra, entre Dios y el género humano, representado en aquel Niño recién na-

---

tico de paralelismo antitético de marcado color semítico, en el que sólo es posible distinguir dos miembros:

Cabod bammcrmim lehelojim:
wejal-herest chalom lehaneche-ratson.

De la misma manera, en la versión siro-palestinense, que nos ofrece el texto arameo, sólo es posible distinguir dos miembros. (Cf. P. DE LAGARDE, *Bibliotheca syriaca*, p. 331.)

Añádase a esto que admitida la división trimembre, no es fácil ver la distinción entre el segundo y tercer miembro, y que en dicho caso el tercer miembro debiera enlazarse con el anterior con la partícula καί, como efectivamente lo unen las versiones siro-sinaítica, la pesitta y la boaírica contra todas las demás versiones y CC del texto original. Finalmente, la distribución de los conceptos en tres miembros es irregular, mientras que en dos ofrece un perfecto paralelismo. Las razones que en favor de la lección εὐδοκία pudieran traerse las resume en su *Vida de Cristo* el P. Andrés Fernández, p. 35, quien sostiene aún dicha lectura y consiguientemente la división del himno en tres hemistiquios.

cido, el segundo Adán, que venía a reparar los daños que nos causara el primero con su pecado [11].

A esta reconciliación se refiere San Pablo cuando escribe a los Colosenses (1,20) que Cristo reconcilió todas las cosas con Dios, *así las que están sobre la tierra, como las que hay en los cielos,* y a los Efesios, que Dios se propuso recapitular todas las cosas en Cristo, *las de los cielos y las de la tierra* (1,10).

Y, efectivamente, la reconciliación del hombre con Dios nos la describen los escritores del Nuevo Testamento con los más ricos detalles, como el primero y más excelente fruto de la venida de Cristo al mundo. Después del pecado de Adán, todos los hombres *éramos hijos de ira* (Eph 2,3), estábamos alejados de Dios, de quien éramos enemigos (Col 1,21); todos, gentiles y judíos, vivían anegados en un mar de pecados, y consiguientemente eran esclavos de Satanás [12].

Cristo, con su pasión y muerte, ofreció al eterno Padre, como precio para librarnos de esta esclavitud, su preciosa sangre [13], y se interpuso como mediador entre el cielo y la tierra [14], mereciéndonos así la reconciliación y la paz y sien-

---

11 La muchedumbre que el día de Ramos recibió triunfalmente a Jesucristo parecía aludir también a esta reconciliación del cielo con la tierra, cuando exclamaba: "¡Bendito el que viene en nombre del Señor! *Paz en el cielo y gloria en las supremas alturas!* (Lc 19, 38).

12 San Pablo ,en la carta a los Romanos, cc. 1.° y 2.°, nos hace una impresionante descripción de la corrupción de costumbres en que vivía no sólo el pueblo gentil, sino también el israelita. Y en la carta a los efesios (2, 1-3) escribe: "Y a vosotros (los gentiles), que estabais muertos por vuestros delitos y pecados, en los cuales un tiempo caminasteis conforme a la corriente de este mundo, conforme al príncipe de la potencia del aire, el espíritu que ejerce ahora su acción en los hijos de la rebeldía, entre los cuales también nosotros (los judíos) todos nos hallamos en otro tiempo, en manos de las concupiscencias de nuestra carne..."

13 Io 1, 29. "He aquí el cordero de Dios, que quita el pecado del mundo". Io 3, 16. "Dios ha amado al mundo tanto, que dió a su unigénito Hijo, con el fin de que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga la vida eterna". Io 12, 32. 33. "Y yo, una vez levantado de la tierra, atraeré a mí a todos". Esto lo dijo refiriéndose a la muerte de que había de morir. Eph 1, 7 "en el cual (en Cristo) tenemos la redención por su sangre, la remisión de los pecados, según la riqueza de su gracia". Col. 1, 20 "Por medio de él reconciliar todas las cosas consigo, haciendo las paces mediante la sangre de su cruz, por medio de él, así las que están sobre la tierra, como las que hay en los cielos".

14 Gal 3, 19. 20 "Promulgada (la promesa) por ministerio de ángeles por intervención de un mediador. Ahora bien: el mediador no lo es de uno sólo, y Dios es uno sólo". I Tim 2. 5 "Uno es Dios, uno también el mediador de Dios y de los hombres, un hombre, Cristo Jesús". Hebr 8, 6 "Ahora posee un ministerio sagrado tanto más excelente, por cuanto es mediador de una alianza también mejor, como que ha sido establecida

do realmente, como dice San Pablo, *nuestra paz* (Eph 2,14) [15], matando y destruyendo en la cruz, como dice en otro sitio el mismo Apóstol [16], la enemistad que había entre Dios y el hombre y borrando con su sangre aquel decreto de condenación escrito contra nosotros por el pecado de Adán, despojando así a los poderes infernales del imperio que ejercían sobre la Humanidad, triunfando de ellos precisamente por medio del instrumento con el que parecía haber sido vencido: por la cruz.

Más aún; nos acercó e introdujo de tal manera al Padre, que gracias a su mediación podemos acudir a él con la confianza de hijos, seguros de su amor y benevolencia [17].

Fruto de esta reconciliación es la paz anunciada por los ángeles, aquel conjunto de bienes tantas veces y de tantas maneras vaticinado en el Antiguo Testamento, y que los israelitas pedían diariamente en sus oraciones litúrgicas y privadas [18].

---

a base de promesas mejores". Hebr 9. 15 "Por eso es mediador de un Nuevo Testamento, a fin de que habiendo intervenido muerte para rescate de las transgresiones ocurridas durante la primera alianza, reciban los que han sido llamados la promesa de la herencia eterna". Hebr 12. 24 "(os habéis allegado) al mediador de la nueva alianza, Jesús, y a la sangre de la aspersión, que habla mejor que la de Abel".

15 El mismo pensamiento encierran los textos que siguen: Rom 5, 10. 11 "Si siendo enemigos fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, con mucha más razón, una vez reconciliados, seremos salvos en su vida. Y no sólo esto, sino que aún nos gozamos en Dios por nuestro Señor Jesucristo, por quien ahora obtuvimos la reconciliación" 2 Cor 5, 18. 19 "Todo procede de Dios, quien nos reconcilió consigo por mediación de Cristo y a nosotros nos dió el ministerio de la reconciliación, como que Dios en Cristo estaba reconciliando el mundo consigo, no tomándoles a cuenta sus delitos". Eph 2, 16 "Y reconciliar a entrambos en un solo cuerpo con Dios por medio de la cruz, matando en ella la enemistad". Véase más arriba Col 1, 20. 22.

16 Col 2, 14. 15 "Cancelando el acta escrita contra nosotros con sus prescripciones, que nos era contraria, y la quitó de en medio clavándola en la cruz; habiendo despojado a los principados y a las potestades los exhibió a la vista del mundo con osada gallardía, triunfando de ellos por la cruz".

17 Rom 5, 2 "Por quien hemos obtenido con la fe el acceso también a esta gracia, en la cual nos mantenemos". Eph 2, 18 "Pues por él tenemos abierta entrada entrambos en un mismo Espíritu al Padre". Rom 8, 15 "Porque no recibisteis espíritu de esclavitud para reincidir de nuevo en el temor; antes recibisteis Espíritu de filiación adoptiva, con el que clamamos: ¡Abba! ¡Padre!"

18 Efectivamente, la bendición 18ª del "Semoneh esreh" decía así, según la recensión palestinense: "Pone pacem super Israel populum tuum et super civitatem tuam et super possessionem tuam et benedic nos, omnes nos simul". Cf. VerDom (1929) 251.

Mas, ¿a quiénes auguraban los ángeles esta paz? ἀνθρώποις εὐδοκίας *hominibus bonae voluntatis*[19]. Para contestar a esta pregunta hemos de averiguar ante todo el significado del termino griego εὐδοκία.

Esta palabra no se encuentra en los autores clásicos. Aparece en la traducción griega de la Sagrada Escritura, llamada de los Setenta, sobre todo en el libro de los Salmos y en el Eclesiástico; seis veces en S. Pablo (Rom 10,1; Eph 5,9; Phil 1,15; 2,13; 2Thes 1,11) y tres en los Evangelios sinópticos (Mt 11,26; Lc 2,14; 10,21). En la versión de los Setenta responde a la palabra hebrea *ratson,* "beneplácito". Etimológicamente, del verbo εὐδοκειν significaría "todo aquello que agrada". De un examen minucioso de los pasajes del Antiguo y Nuevo Testamento, en que se encuentra dicha palabra, se deduce que generalmente se refiere a la benevolencia divina para con los hombres[20]. Más aún: las pocas veces que en el Antiguo Testamento se refiere a los hombres, no significa directamente alguna buena cualidad o disposición interna del hombre, sino más bien la complacencia divina que de esa disposición del hombre se deriva[21]. Por eso el P. Zorell, en su *Lex graec.*, destaca con razón como principal significado de esta palabra el siguiente: "Dei in homines benevolentia, maxime manifestata per opus redemptionis". Y a propósito de nuestro texto, interpreta primero la lectura de los PP. griegos ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία "in hominibus sit beneplacitum, i. e. homines hucusque reprobi Deo accepti fiant". Y añade: sed ceteri (CC) habent εν α. εὐδοκίας (gen. qual.), in hominibus beneplaciti, seu benevolentiae divinae, i. e. quibus Deus bene vult, quibus irasci nescit". Y. G. Bonacoorsi, en su benemérita obra: Primi saggi di Filologia Neotestamentaria", vol. II, p. 178s., concluye: "El significado "a los hombres, objeto de la divina benevolencia", responde ante todo al παντί τῷ λαῷ del v. 10, y está en armonía con el significado más característico de εὐδοκία en el lenguaje bíblico"[22].

---

19 No nos parece aceptable la interpretación de Jansenio de Gante, Salmerón y Toledo, quienes, siguiendo a algunos PP. griegos, unen la palabra εὐδοκίας con εἰρήνη, dando este sentido: "la paz, que procede, no de nuestros merecimientos, sino exclusivamente de la benevolencia divina".

20 Este examen lo hace, entre otros, el P. U. Holzmeister, S. J., en la Revista VerDom 18 (1938), 356s. Pueden verse también: J. Jeremías, en su artículo Ἄνθρωποι εὐδοκίας, en "Z. f. neut. Wiss." 28 (1929) 13-20, y Streak en "Theologisches Wörterbuch z. neut. Test.". Vol. II en la palabra εὐδοκία.

21 Cf. Ps 18, 15; Eccli 1, 18. 27; I Par 16, 10.

22 Ya en su tiempo Jansenio de Gante escribía: "εὐδοκία nunquam

Finalmente, éste es el sentido que los PP. griegos dieron a esta palabra, y por eso la mayoría de los autores modernos siguen esta interpretación, que ya Maldonado defendió con muy buenas razones[23]. Según esto, en el caso que nos ocupa, εὐδοκίας es un genitivo de cualidad, como observa Zorell, no en sentido activo, cuya significación sería que los hombres son el sujeto que posee dicha cualidad, sino más bien en sentido pasivo, en cuanto los hombres son el objeto o término de la benevolencia y amor de Dios. En este sentido usa la palabra S. Pablo en Eph 1,5, cuando dice "predestinándonos a la adopción de hijos suyos por Jesucristo, *según el beneplácito de su voluntad* κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ y poco después (1,9): "notificándonos el misterio de su voluntad, según su beneplácito κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ, que se propuso en él". Y en la carta a los Filipenses (2,13) dice: "porque Dios es el que obra en vosotros así el querer como el obrar, en virtud de su beneplácito ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας es decir, por su benevolencia y amor hacia nosotros".

Los PP. y autores latinos, siguiendo el significado obvio de la traducción de la Vulgata, explicaron generalmente, aunque no todos de la misma manera, la expresión *bonae voluntatis* de una cualidad o buena disposición del hombre[24].

---

tribuitur homini relate ad Deum". (*Comm. in harmon.*, 47). Lo mismo afirman a Lápide, Knabenbauer y otros.

[23] He aquí algunos de los principales autores que siguen esta interpretación: Cord., Mald., Menoquio, Salm., Tol., Jans., Lap., Luc., Sa., Estio, Belarmino, Mariana, Ipr., Tirino, Lamy, Schegg, Bisp., Reischl, Krab, Grimm, Schanz, Fil., Ricciotti, Bover-Cantera, Simón-Dorado, Osty, etcétera. Véase la luminosa explicación de Toledo:

"Pax autem est hominibus bonae voluntatis, id est, ex Dei beneplacito ac gratuita eius voluntate, non ex orum meritis, quod ad laudem, et commendationem maximam Dei pertinet, qui pro suo beneplacito, et bona ac gratuita eius voluntate, non ex oeconciliavit, et ex inimicis, et servis filiisque irae, amicos, filios et Regni heredes fecit per Christum. Nec hac sola pace contentus, duos etiam opulos divisos et disiunctos Iudaeorum et Gentium, copulavit in unum et quae eos dividebat evertit. Huius utriusque pacis meminit Paulus Ephes 2". *In sacros. Lucae Evang. Comment.*, p. 173.

[24] La misma expresión latina *bonae voluntatis*, puede en absoluto entenderse de la buena voluntad y benevolencia de Dios para con los hombres, y en este sentido parece han de explicarse algunas frases de los PP. latinos. (Cf. KNAB., *Comm. in Lc.*, p. 127.) Algunos autores modernos, como van Kasteren, en Revue bibl. 3 (1894) 59-61; Lagrange, P. Dausch, L. Marchal, B. Weiss, Th. Zahn sostienen aún la interpretación de los PP. latinos. El P. Prat, en su "Jésus Christ", I, 89s. trata de conciliar las dos interpretaciones. Ciertamente, por lo general, los PP. latinos y los autores que les han seguido hacen notar que la buena voluntad o disposición del hombre se debe al influjo gratuito de la divina gracia, y por lo tanto a la benevolencia de Dios.

Supuesta la interpretación de los PP. griegos, que nos parece la más fundada, ocurre aún otra cuestión no menos importante. Esa benevolencia divina, en concreto, ¿a qué hombres se refiere?, ¿es universal o es parcial? De otra manera, en términos teológicos: ¿Se trata aquí de la voluntad de Dios universal de simple benevolencia, antecedente a la previsión de la libre cooperación del hombre, por la que quiere la salvación de todos?, ¿o se trata de la voluntad consecuente, o del amor de beneplácito, por la que quiere la salvación de aquellos hombres, que ve han de cooperar libremente a su llamamiento? El P. Maldonado la entiende, al menos directamente, de la benevolencia que Dios muestra en concreto a los predestinados, en cuanto de hecho la paz mesiánica y la redención sólo han de aprovechar a los predestinados que quisieron recibirla [25]. Esta interpretación tendría la ventaja de conciliar entre sí de algún modo el pensamiento de los Padres griegos y latinos, ya que en este caso los hombres objeto de la divina benevolencia serían los mismos que por sus buenas disposiciones o por responder a la divina gracia son agradables a Dios.

Pero nos parece que no hay razón para restringir a los predestinados el sentido literal directo de la palabra εὐδοκία en este lugar. La paz, como la redención, se ofrece a todos los hombres, y efectivamente, los pasajes, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, que anuncian o celebran la paz mesiánica, la describen como un bien que se ofrece indistintamente a todos los hombres, incluso a los pecadores. Baste recordar algunas palabras del mismo Cristo que hacen a este propósito: "no son los sanos los que tienen necesidad de médico, sino los enfermos" (Lc 5,31); "el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido" (Lc 19,10) [26].

Con la claridad y profundidad que suele expone a este propósito su pensamiento el Cardenal Toledo:

---

25 "Quibus verbis praedestinati designantur, non quod non omnibus hominibus Christus pacem attulerit, cum dicat D. Paulus pacificasse omnia, *sive quae in terris, sive quae in coelo sunt* (Col 1, 20), et se dedisse redemptionem pro omnibus (1 Tim 2, 5), et pro omnibus mortuum esse (2 Col 5, 14), sed quod eius pax atque redemptio non omnibus, sed solis praedestinatis, qui eam recipere voluerunt, profutura esset, *quia quos praedestinavit, hos et vocavit, et quos vocavit, hos et iustificavit* (Rom 8, 30). Loc. cit.

26 Véanse también: Lc 1, 74-79: Mt 9, 12; 10, 3. 16; 26, 28; Rom 4, 25 5, 15. 18; Eph 2, 14s.; Tit 2, 14; 1 Tim 1, 12-16. Y en el A. T. Is 9 7; 46, 12; 53, 4-6; 61, 2s.; Ier 29, 11; 31, 31-34; Mich 5, 5; Os 1, 19 (2, 1), etc.

"Pax haec est hominibus ex Dei beneplacito, et gratuita eius voluntate, sive hominibus, quos bona voluntate Deus est prosecutus, et quos amavit ac dilexit. De qua bona voluntate dicitur Ephs. I: ut notum faceret nobis sacramentum voluntatis suae secundum beneplacitum eius, quod proposuit in eo. Quod enim bona sua, et gratuita voluntate Deus facere disposuit, nempe salvare mundum, hoc per Christum filium suum implevit: non ergo ille genitivus restringit, quasi non omnibus hominibus pax haec impertiatur, sed declarat pacem omnibus offerri, et effici, quantum est ex parte Dei non ex ipsorum meritis, sed ex spontanea et gratuita illius voluntate." (*In sacros. Lucae Evang. Comm.* Ann XXI.)

Los ángeles, por lo tanto, en nombre de Dios en aquel solemnísimo momento proclamaron y anunciaron la salud y paz universal para todos los hombres, sin distinción[27].

De esta paz se sintió inundada el alma de aquel justo Simeón, quien tomando en sus brazos al Niño Jesús bendijo a Dios porque sus ojos habían podido ver al Salvador de todos los pueblos, *luz para iluminar a los gentiles y gloria de Israel, tu pueblo* (Lc 2,25-35).

III

De esta reconciliación del género humano con Dios brota naturalmente la paz y tranquilidad interna del alma, que no es posible cuando el hombre vive sujeto al pecado y a las concupiscencias. El pecado rompe necesariamente la armonía y el orden que deben reinar en las facultades y potencias del hombre, subleva la parte animal contra la espiritual, al hombre exterior, como dice S. Pablo, contra el interior, a la concupiscencia y al amor propio contra la razón y a la razón contra Dios. En este estado, cuando las pasiones se agitan tumultuosas y llegan a dominar al hombre, el alma gime cautiva, sin encontrar descanso aun en medio de las mayores satisfacciones y regalos del mundo. ¿Quién no conoce aquella impresionante descripción que nos hace S. Pablo en su carta a los Romanos, de la lucha interna y sorda que él mismo experimentó antes de su conversión entre la carne y el espíritu, en la que la parte más noble era irremisiblemente vencida y subyugada por la más baja y despreciable? (Rom 7, 7-23).

Sólo Cristo pacifica y fortalece nuestro interior con su

---

27 No queda, pues, excluído en esta interpretación, como aseguran algunos autores (J. Westein, A. Merx, A. Fernández) el universalismo de la redención.

poderosa gracia, comunicándonos una paz tan estable y firme que no la turban ni los trabajos y tribulaciones a que estamos sometidos en este mundo ni la misma muerte. Más aún dice S. Pablo; una vez reconciliados con Dios, "nos gloriamos y regocijamos en las tribulaciones, sabiendo que de la tribulación nace la constancia, la constancia aquilata la virtud y la virtud aquilatada nutre y fomenta nuestra esperanza" (Rom 5,3). Y así los Apóstoles y después de ellos innumerables mártires aun de nuestros días "caminaban gozosos de la presencia del tribunal por haber sido hallados dignos de ser afrentados por el nombre de Jesús" (Act 5,41).

Esta es la paz de que Cristo hablaba a los Apóstoles en la última cena: "esto os lo he dicho para que en mí tengáis la paz" (Io 16,33). Os he hablado de la persecución y trabajos que se avecinan para que no os turbéis por todo lo que va a venir, sino que permanezcáis fuertes y constantes unidos conmigo. Tener, pues, paz en Cristo, es vivir estrechamente unidos a él por la fe y por la caridad y no separarse de su lado aun en medio de las más impetuosas tormentas. El mundo os hará sufrir y se opondrá a esta paz, "pero tened confianza", la victoria será vuestra, "yo vencí al mundo" (Io 16,34). Cristo venció al mundo porque nada pudo apartarle de cumplir siempre la voluntad de su Padre, porque con su pasión y muerte destruyó el poder que el demonio y el mundo ejercían sobre el hombre, porque de este modo sacó al hombre de la tiranía y esclavitud y le consiguió gracia tan abundante que pudiera dominar y vencer todos los obstáculos que se opusieran a su salvación. Luego el que permanece unido con Cristo tiene tantas fuerzas que si quiere vencerá, y ni los deleites y bienes mundanos que halagan el corazón del hombre, ni los males que le espantan, ni el demonio que se vale de estas armas para combatirle podrán prevalecer contra el que se mantenga unido a Cristo, si quiere valerse de las fuerzas que se le comunican. Es lo mismo que S. Juan dice en su primera carta (5,3): "Todo el que ha nacido de Dios vence al mundo".

Cristo luchó contra el poder del infierno y del mundo y le venció. Nosotros, unidos a Cristo y armados con su mismo poder, le derrotaremos también [28].

De esta paz dice S. Pablo que "supera toda inteligencia humana" (Phil 4,7). Exhorta a los Filipenses a que no se acongojen por ninguna cosa de este mundo, sino que en todas

---

28 Véase sobre este pasaje el precioso comentario de Toledo en *Comment in Evang. S. Ioannis.* Romae. Vol II (1589), p. 176.

sus tribulaciones acudan a Dios por medio de la oración, y el fruto de esta súplica será que "la paz de Dios, la que sobrepuja toda inteligencia (es decir, la que ningún esfuerzo humano puede producir), guardará vuestros corazones y vuestros pensamientos en Cristo Jesús" [29].

Esta paz, que el mundo no puede dar, la dió Cristo a sus discípulos al despedirse de ellos en la última cena: "Os dejo la paz, os doy mi paz: no os la doy yo como la da el mundo" (Io 14,27). Cristo da la paz del espíritu estable, no temporal y mundana como la ofrecen los hombres. Y no la augura, o desea, como los judíos en sus saludos y despedidas, sino que la comunica efectivamente con la misma autoridad y poder divino con que la produce como autor [30].

Por eso añade: "no os la doy yo como la da el mundo". El mundo la ofrece con palabras meramente formularias, a veces fingidas: ofrece una paz que no tiene, porque la paz no puede habitar con el pecado, y la busca en los bienes terrenos, que no satisfacen las aspiraciones de nuestro espíritu. Podrá dar una paz superficial, efímera, pero nunca la verdadera paz, que es un don sobrenatural, fruto del Espíritu Santo [31]

Esta es la paz que Jesucristo mandó predicar a sus Apóstoles [32], y por eso llama el Apóstol a la predicación apostólica *evangelium pacis* (Eph 6,15), la que él mismo les ofrecía en sus saludos ordinarios [33], y la que los autores de las cartas neotestamentarias piden para sus destinatarios en sus saludos y despedidas: "gracia a vosotros y paz de parte de Dios Padre y del Señor Jesucristo" [34]; y esta misma paz es la que la Iglesia

---

29 Las palabras del texto original sugieren una imagen muy del gusto de S. Pablo. La paz guardará el alma como un centinela, para que nada pueda irrumpir en ella que rompa la unión en que vive con Cristo.

30 El saludo judío *chalom*, paz, tenía un sentido amplísimo: por él se deseaba al saludado toda clase de bienes y prosperidades y la ausencia de todos los males. (Cf. KITTEL, Op. cit. en la palabra εἰρήνη).

31 Gal 5, 22 "La fructificación del Espíritu es: caridad, gozo, paz..." Rom 8, 6 "La aspiración del Espíritu es vida y paz". Ib. 14, 17 "No es el reino de Dios comida, ni bebida, sino justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo". Ib. 15, 13 "El Dios de la esperanza os colme de gozo y paz en el creer, para que abundéis más y más en la esperanza por la virtud del Espíritu Santo".

32 Mt 10, 12. 13 "Al entrar en la casa dirigidla vuestro saludo; y si la casa lo merece, que vuestra paz entre en ella; mas si no lo merece, que vuestra paz vuelva a vosotros". Lc 10, 5 "En todas las casas en que entréis, decid al principio: paz a esta casa".

33 Lc 24, 36 "Se presentó en medio de ellos y les dijo: la paz sea con vosotros". Io 20, 19 "Vino Jesús. se presentó delante de ellos y les dijo: la paz sea con vosotros".

34 Rom I, 7. Cf. SEVERIANO DEL PÁRAMO, S. J., *Las fórmulas protoco-*

pide en sus oraciones litúrgicas para todos los fieles[35]. Los que predican y promueven esta paz entre sus hermanos serán llamados hijos de Dios[36], que es el Dios de la paz[37], porque imitan y siguen más de cerca a Jesucristo, el Hijo natural de Dios, que vino a traer la paz a los hombres[38].

IV

Pero la paz de Cristo no se limita a nuestra reconciliación con Dios y a la tranquilidad interna de nuestro espíritu; incluye también la paz de los pueblos y de los hombres entre sí.

A la venida de Cristo al mundo la Humanidad se hallaba dividida en dos campos, judíos y gentiles, enemigos irreconciliables entre sí por su religión, por sus tradiciones y por sus costumbres. Esta enemistad inveterada tenía su origen en la misma ley mosaica, que imponía al pueblo judío para mejor conservar la pureza de su religión, la separación religiosa y social de los gentiles; pero al decrecer el sentido religioso, esta separación degeneró en un soberbio desprecio y odio implacable a todos los que no fueran de la raza de Israel; a lo cual correspondían los demás pueblos con no menor rencorosa hostilidad y menosprecio[39]. Por eso S. Pablo

---

larias en las cartas del Nuevo Testamento, en "Estudios Bíblicos" (1951) 333-355.

35 Cf. A. Pujol, C. M. F., *De salutatione Apostolica "Gratia vobis et pax"*, en VerDom (1932) 38-40; 76-82.

36 Mt 5, 9 "Bienaventurados los que procuran la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios".

37 1 Thes 5, 23 "Y el Dios de la paz, él mismo os santifique". 2 Thes 3, 16 "Y el Señor de la paz, os conceda...". Hebr 13, 0 "Y el Dios de la paz, el que levantó de entre los muertos en virtud de la sangre de una alianza eterna al gran Pastor de las ovejas, el Señor nuestro Jesús, os dé cabal perfección en todo bien". Phil 4, 9 "Y el Dios de la paz será con vosotros". Rom 15, 33 "Y el Dios de la paz sea con todos vosotros, amén". Ib. 16, 20 "Y el Dios de la paz aplastará en breve a Satanás debajo de vuestros pies". 2 Co 13 11 "Gozaos, trabajad en vuestra perfección, consolaos, tened un mismo sentir, conservad la paz, y el Dios de la caridad y de la paz estará con vosotros".

38 Cf. Io 14, 27; 16, 33; Act 10, 36 "La palabra que envió a los hijos de Israel, anunciando la buena nueva de la paz, por medio de Jesucristo".

39 Posidoneo Apameo escribía: "Iudaei enim soli inter omnes populos commercium vitabant cum aliis populis, et eos omnes ut inimicos considerabant". Y Tácito dice de ellos que tenían "adversus omnes alios hostile odium". Los romanos y los griegos llamaban por eso al judío "animal dissociale", y Filóstrato escribe: "Iudaei non solum romanis, sed universo generi humano adversantur. Homines, qui excogitarunt vitam separatam et qui cum caeteris nec mensam, nec libationes, nec pre-

llama a esta enemistad muro infranqueable (Eph 2,14), que aislaba totalmente a ambos pueblos. Cristo, con su pasión y muerte, derribó esta muralla, destruyendo sus cimientos, que era la ley antigua con sus ritos y sacrificios figurativos y sustituyéndola por la nueva alianza, en la que se da entrada a todos los pueblos sin distinción de razas y costumbres. La Ley Mosaica, con todos sus preceptos y ceremonias, tenía por fin preparar al género humano para la venida de Cristo, delineando su obra con imágenes y figuras, que no eran más que sombras de la realidad venidera[40]; pero en llegando Cristo, desaparecieron las sombras, ahuyentadas por la luz, y a las figuras sucedieron las realidades. Judíos y gentiles, anegados en los mismos pecados, son reconciliados con Dios por la sangre de Cristo y quedan unidos y fusionados en una nueva Humanidad bajo el segundo Adán, Cristo Jesús[41].

Al ser de este modo destruída aquella encarnizada enemistad entre judíos y gentiles, quedan unidos todos los hombres en una sociedad como en un solo hombre, "para hacer en sí mismo de los dos un solo hombre nuevo, dice S. Pablo (Eph 2,15; Gal 3,28), del que el mismo Cristo es la cabeza y de quien recibe la vida[42].

Reconciliados así todos con Cristo y unidos en un mismo cuerpo místico, queda sellada la paz que Jesucristo vino a evangelizar al mundo[43]; paz perfecta que tiene sus raíces en la justicia y santidad, por lo que el Apóstol llama a Cristo "rey de justicia y rey de paz" (Hebr 7,2); paz que junta a

---

ces nec sacrificia communia habent, illi homines a nobis distant magis quam Suza et Bactra et quam ipsi Indi". Cf. TH. REINACH, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaisme*. El mismo San Pablo, en 1 Thes 2, 15 refleja este mismo pensamiento cuando dice de ellos: "et omnibus adversantur".

40 Gal 3, 24.25 "La ley ha sido pedagogo nuestro con vistas a Cristo, para que por la fe seamos justificados, mas venida la fe, ya no estamos sometidos al pedagogo".

41 Gal 3, 28 "No hay ya judío, ni gentil; no hay esclavo, ni libre; no hay varón, ni hembra, pues todos vosotros uno sois en Cristo Jesús".

42 Eph 1, 22.23 "Todas las cosas rindió debajo de sus pies, y a él le constituyó por encima de todo, cabeza de la Iglesia, la cual es el cuerpo suyo, la plenitud del que recibe de ella su complemento total y universal". Ib. 4, 15 "Crezcamos en todos sentidos para ser como él, que es la cabeza, Cristo". Ib. 5, 23 "El varón es la cabeza de la mujer, como también Cristo es cabeza de la Iglesia, cuerpo suyo, del cual él es salvador". Col 1, 18 "El es la cabeza del cuerpo, de la Iglesia, como quien es principio, primogénito de entre los muertos; para que en todas las cosas obtenga él la primacía".

43 Eph 2, 17 "Anunció paz a vosotros que estábais lejos y paz a los que estaban cerca".

todos los hombres en fraternal abrazo, reuniéndoles en un solo redil bajo un solo pastor[44].

Pero no todos aceptarán esta paz. Claramente se lamentó de ello Jesucristo cuando dijo: "No creáis que vine a traer paz sobre la tierra; no vine a traer paz, sino espada. Porque he venido a separar al hombre de su padre, a la hija de su madre, a la nuera de su suegra; y serán enemigos del hombre los de su propia casa" (Mt 10-34-36; Lc 12,51). Cristo y su doctrina serán siempre "signo de contradicción" (Lc 2,34). Habrá, por lo tanto, quienes rechacen y combatan el reinado de paz que Cristo quiere establecer, cuyos ideales de santidad y perfección provocarán discordias aun entre los más allegados.

De esta paz, fundada en la caridad, nace la concordia y unión estrecha que Jesucristo quiere entre los hombres[45], y que se ve realizada en la Iglesia, en la cual todos estamos unidos con numerosos y fortísimos vínculos: formamos un solo cuerpo, vivificado por el mismo Espíritu Santo; abrigamos la misma esperanza de los mismos bienes que se nos prometen; obedecemos a un mismo Señor y Capitán Jesús; profesamos la misma fe[46]; nos alimentamos con el mismo manjar eucarístico, "puesto que uno es el pan, un cuerpo somos la muchedumbre; pues todos de un solo pan participamos" (ICor 10,17), y finalmente, adoramos al mismo Dios, que es nuestro padre, que nos ha adoptado por hijos para ser coherederos juntamente con Cristo. Esta unión estrecha pedía Jesús al Padre en la última cena, cuando decía: "Padre santo, guárdalos en la fe de tu nombre, que tú me has dado, para que sean una misma cosa, como nosotros" (Io 17,11). Y S. Pablo

---

44 Io 10, 16 "Tengo otras ovejas que no son de este redil: y es necesario que yo también reúna a éstas, y oirán mi voz y habrá un solo rebaño y un solo pastor".

45 Mc 9, 49 "Estad en paz unos con otros". Rom 12, 18 "En lo posible, de vuestra parte, mantened la paz con todos los hombres". Ib. 14, 19 "Sigamos lo que fomenta la paz y la edificación de unos con otros". Eph 4, 3 "Mostrándoos solícitos por mantener la unidad del espíritu con el vínculo de la paz". 1 Thes 5, 13 "Vivid en paz entre vosotros". Hebr 12, 14 "Procurad con empeño la paz con todos y la santidad". 1 Petr 3, 11 "Desvíese del mal y obre el bien, busque la paz y corra tras ella". 2 Petr 3, 14 "Procurad con empeño, conservándoos inmaculados e intachables, ser hallados en paz".

46 Eph 4, 3-6 "Mostrándoos solícitos por mantener la unidad del espíritu con el vínculo de la paz. Un solo cuerpo y un solo Espíritu, como también fuisteis llamados con una misma esperanza de vuestra vocación. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo. Un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, que actúa por medio de todos, que habita en todos".

a los Gálatas (3,28): "no hay ya judío, ni gentil; no hay esclavo, ni libre; no hay varón, ni hembra; pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús". De este modo, como en otro lugar dice el Apóstol (Col 3,15): "la paz de Cristo sea el árbitro de vuestros corazones", es decir, domine y elimine todos los gérmenes de discordia dando la pauta que gobierne todas vuestras acciones. Y por eso S. Pablo y otros escritores del Nuevo Testamento describen a la Iglesia como el reino de la paz[47].

En Cristo, pues, y sólo en Cristo, se encuentra la paz de los individuos y de las naciones. Porque Cristo es la verdad[48] y sólo en la verdad encuentra descanso la inteligencia humana. Cristo es la caridad[49], y en el amor verdadero encuentra sólo descanso nuestro corazón. Cristo es la santidad y la pureza[50], y sólo en la vida pura y limpia de pecado está la serenidad del alma. Cristo, finalmente, es el poder único que puede mandar con imperio a las tormentas internas y externas que nos agitan y calmarlas, infundiéndonos fortaleza y alegría en medio de los sufrimientos.

El solo puede dar la paz individual y él solo la puede dar a los pueblos y naciones. Por eso un día, cercano ya a su muerte, fijando tristemente su mirada desde las alturas del monte Olivete, en la ciudad de Jerusalén, ciega y sorda a sus milagros y predicación, exclamó, arrasados en lágrimas sus ojos: "¡Ah, si en este día conocieras tú también lo que conviene para tu paz! Pero está oculto ante tus ojos..." (Lc 19, 42-44).

¡Si los que rigen los pueblos conocieran también hoy dónde está la fuente y el origen de la verdadera paz! ¡Pero está oculto a sus ojos y por eso son vanos los esfuerzos que vienen haciendo para que el mundo goce de este inestimable tesoro!

SEVERIANO DEL PÁRAMO, S. I.

Pontificia Universidad de Comillas.

---

47 Este reino de la paz no es otro que *el reino de Dios* o *el reino de los cielos*, que predicó Jesucristo y que después propagaron los Apóstoles. Es, en una palabra, la Iglesia.

48 Io 1, 14 "Lleno de gracia y de verdad". Ib. 14, 6 "Yo soy el camino, la verdad y la vida".

49 Io 4, 8-10 "Dios es amor. En esto se manifestó el amor de Dios en nosotros, en que al Hijo suyo unigénito envióle Dios al mundo, para que vivamos por él. En esto está el amor: no que nosotros hubiéramos amado a Dios, sino que él nos amó a nosotros y envió al Hijo suyo, propiciación por nuestros pecados".

50 Ap 15, 4 "Sólo tú eres santo" Act 3, 14 "Al santo y justo negásteis".

Ideas cristológicas de Marcelo de Ancyra

El ὁμοούσιος niceno, que fué para los ortodoxos el signo de unión y para los herejes la piedra de escándalo, tuvo en Marcelo de Ancyra a uno de sus más ardientes defensores, tal vez el principal después de San Atanasio, no sólo durante las reuniones conciliares, sino también en los agitadísimos períodos que siguieron hasta el Concilio de Constantinopla. Su persona y su doctrina provocaron laboriosas discusiones, principalmente entre los Orientales y los Occidentales. Hacia el Obispo de Ancyra, como hacia el gran Atanasio, se dirigían los más encarnizados dardos salidos de las huestes arrianas. Ni fué Marcelo en esta lucha abandonado por los representantes de la ortodoxia, quienes consideraban como un deber defender al que en Nicea tanta ayuda les había prestado para el triunfo de la verdad. Durante el Concilio se había manifestado Marcelo como uno de los más decididos adversarios Atanasio y de los legados de Roma. Pero tampoco los arrianos Atanasio y de los legados de Roma. Pero tampoco los arrianos se olvidaron jamás del ardiente celo con que Marcelo en el Concilio defendió el ὁμοούσιον, ni les pasó por alto la rigidez de Marcelo en defender las fórmulas nicenas, sobre todo cuando la firmeza del Emperador Constantino comenzaba a flaquear, y poco a poco un arrianismo más o menos endulzado se aprovechaba de la simpatía del Príncipe para ir ganando terreno. La figura de Marcelo es, pues, después de San Atanasio, y aun nos atreveríamos a decir que juntamente con él, el centro adonde convergen todas las luchas trinitarias y cristológicas que llenan la primera mitad del siglo IV.

En este artículo, dejando de lado las ideas trinitarias de Marcelo, y sea cual fuere la solución que se dé a los complicados problemas que ellas plantean, nos vamos a ocupar solamente de sus doctrinas cristológicas.

I. ESCRITOS DE MARCELO DE ANCYRA

Asterio el Sofista de Capadocia, a quien San Atanasio califica de portaestandarte y abogado, συνήγορος, del arrianismo[1], y de

[1] ATANAS., *Contr. arian.*, I, 30: MG 26, 76 A; III, 2, 324 C; III, 60, 449 B; *De Synod.*, 20, 716 CD.

quien Bardy dice que bien pudiera ser el verdadero creador de la doctrina arriana[2], entre otros muchos escritos de carácter dogmático, publicó una carta, cuya finalidad era defender a Eusebio de Nicomedia, y comentar a su vez otra carta de éste a Paulino de Tyro[3]. En su escrito aprovecha Asterio la ocasión para exponer su propia doctrina. Esta obra fué escrita, según parece, entre 331 y 335[4]. Marcelo, "encanecido ya en el episcopado", según reza la frase de Eusebio de Cesarea[5], escribió en 335, precisamente como refutación a esta carta de Asterio, la obra de la que principalmente nos vamos a ocupar en este escrito. En ella pretendía defender la confesión nicena contra los ataques de los arrianos y eusebianos, y, de un modo especial, contra el Sofista Asterio. Esta obra fué probablemente propuesta por Marcelo como explicación verdadera y auténtica del ὁμοούσιος de Nicea, tan perseguido en estos tiempos; pero por las fuentes no se puede llegar a una completa certeza sobre este particular[6]. San Basilio de Cesarea afirma este hecho, pero el término ὁμοούσιος no se encuentra en los fragmentos que del libro de Marcelo nos quedan.

En la actualidad, sólo podemos venir en conocimiento de este libro de Marcelo a través de las páginas de sus adversarios, y de los fragmentos que de aquél éstos nos han conservado. Todos los documentos acostumbran a hablar, sin hacer mención de algún título especial, del "libro de Marcelo". Sólo San Hilario nos dice, y aun sólo una única vez, con alguna mayor precisión: "liber, quem de subiectione Domini Christi ediderat (Marcellus)"[7]. Pero de la afirmación de que este libro había sido escrito περὶ τῆς τοῦ υἱοῦ ὑπο ταγῆς, no parece que se pueda deducir con certeza que éste fuera ya precisamente el título del libro. Pues Hilario parece sólo tener ante los ojos una única tesis del libro del Ancyrano. Ciertamente, no la más principal para Marcelo, pero sí la que había levantado más escándalo, principalmente entre los mismos ortodoxos[8]. También sobre la disposición y estructura del libro, guardan las fuentes profundo silencio. Los únicos fragmentos que en la actualidad nos quedan del libro de Marcelo nos han sido conservados por Eusebio de Cesarea en sus dos libros "*Contra Marcellum*", escritos en 336, y en sus tres libros "*De Ecclesiastica Theologia*", dados a luz en 337-338[9]. También epi-

---

[2] BARDY: RevHistEccl, t. 22, 1926, p. 225.

[3] MF 87 K 204, l. 1; CM I, 4; K 20, l. 32. Cf. CM I, K 19; MF 34, 35. Esta carta de Eusebio a Paulino, escrita antes del Concilio de Nicea, nos la ha conservado TEODORETO, *Hist. eccl.*, I, 6, ed. Parmentier, p. 27-29, Leipzig, 1911: MG 82, 913-916.

[4] BARDY, ibíd., p. 228. Cf. tamen: E. SCHWARTZ, *Zur Geschichte des Athanasius*, t. VIII, en *Nachrichten* de Göttinge, 1911, p. 403, n. 1.

[5] EUSEB., ET II, 2; K 122, l. 31-32: MG 24, 960 B.

[6] Cf. SMULDERS, P., *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers*, Roma, 1944, p. 18.

[7] HILAR., Ex op. *Histor. fragm.*, 2, 22: ML 651 B; *Colect. arian. paris.*, Series B, II, 9, 2 (22), ed. Feder., p. 147, l. 3.

[8] Cf. ZAHN, TH, *Marcellus von Ancyra*, Gotha, 1867, p. 49s.; LOOFS, F., *Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche*, ed. 3, 12, 1903, 260.

[9] Estas dos obras han sido principalmente conservadas en el cod. veneto Marc. 496, sigl. XI, junto con Teófilo Antioqueno y Adamancio: ed. princ. de R. Montagu, París, 1628. La autenticidad de las dos obras eusebianas contra

fanio nos ha conservado un corto fragmento al transcribir una pequeña parte de la obra del sucesor de Eusebio, Acacio de Cesarea, el cual escribió asimismo para refutar los escritos de Marcelo. Fuera de estos fragmentos, y de la carta y fórmula de fe presentada por el Ancyrano al Papa Julio I, y que nos ha sido conservada por San Epifanio [10], nada más nos queda en la actualidad como escrito de su mano, y que nos pueda servir para poder juzgar de sus doctrinas. Con el fin meramente polémico, pues, conservó Eusebio muchos lugares del libro de Marcelo, en total 127 fragmentos. También Acacio, como ya hemos dicho, nos ofrece una cita bastante larga. Rettberg primero, y Klostermann después, se tomaron el trabajo de ordenar estos fragmentos tan dispersos. La norma directriz en toda esta labor, era reconstruir en lo posible la marcha progresiva del pensamiento de Marcelo en el conjunto de su obra original. Sin embargo, esto fué del todo abandonado por Klostermann, después de varias tentativas, dándolo por irrealizable. Con todo, estos fragmentos pueden darnos bastante seguridad sobre cuál era el núcleo principal del contenido del libro de Marcelo. Así lo creen también Zahn y Loofs.

Estos fragmentos son las principales fuentes que hemos utilizado para reconstruir en lo posible la mente teológica de Marcelo de Ancyra. Se encuentran, como ya dijimos, en las obras de Eusebio de Cesarea: "*Contra Marcellum*", l. I y II, y "*De Ecclesiastica Theologia*", l. I, II y III, MG 24, 707-1046, y en el Corpus de Berlín: *Eusebius Werke*, Band 4, ed. Klostermann [Leipzig, 1906]. En el MG los fragmentos están numerados según la serie de Rettberg [R. 1 sigs.]. Por Klostermann, en el texto de Eusebio se sigue la misma numeración, pero, al fin del volumen [pág. 185-215], están coleccionados todos los fragmentos de Marcelo de Ancyra según otra numeración, la cual nosotros seguimos en nuestro trabajo. Al fin de la introducción [pág. XXVIII-XXX], una tabla indica la relación que media entre ambas numeraciones, y además los lugares del texto eusebiano en donde se encuentran cada uno de los fragmentos. En las citas, tanto de los fragmentos de Marcelo como de las obras de Eusebio, seguimos el siguiente procedimiento: primero citamos la obra de Eusebio, el libro y el capítulo en donde el fragmento se encuentra [v. gr. ET II 1], después el lugar correspondiente en la edición de Klostermann [v. gr. K 99, l. 17-21]; primero se cita la página de Klostermann y después la línea; sigue después la cita de la edición de Migne [v. gr. MG 24, 900 B], y finalmente, si el fragmento es de Marcelo de Ancyra, se pone el número según la serie de Klostermann [MF 54].

¿Escribió Marcelo, además de ésta, también otras obras? San Jerónimo, hablando de él, nos dice: "multa diversarum scripsit volumina, et maxime adversus Arianos" [11]. Estos volúmenes, cree

---

Marcelo había sido puesta en duda por CONYBEARE, *The autorship of the contra Marcellum*, en *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. VI, 1905, p 250-270. Sin embargo, después del nuevo examen que sobre este problema se ha hecho, parece que no puede ser con seriedad discutida. Cf. BARDENHEWER, III, p. 258s.

[10] EPIF., *Adv. haer.*, 72, 2-3: MG 62, 384 C - 388 B.

[11] JERON., *De vir. inlustr.*, 86: ML 23, 693 A.

Bardenhewer [12], que deben ser, si no exclusivamente, al menos principalmente, respuestas a las críticas que se hicieron de su primera obra. Pues acerca de una indicación sobre los escritos polémicos de Asterio el Sofista y Apolinar de Laodicea, los cuales culpaban a Marcelo de Sabelianismo, prosigue diciendo San Jerónimo: "Porro ille defendit se non esse dogmatis cuius accussatur, sed communione Iulii et Athanasii, Romanae et Alexandrinae urbis pontificum, se esse munitum" [13]. Sin embargo, todos estos escritos apologéticos, si en realidad existieron, han desaparecido completamente.

El escrito de Marcelo contra Asterio dió ocasión a que se levantaran en seguida varias acusaciones contra él. Se pueden reducir a las siguientes: El Verbo no es más que una palabra, que ora procede del Padre, ora vuelve a El. Antes de que Cristo existiera, nacido de la Virgen, no existía ningún Hijo de Dios, sino solamente el Verbo inmanente, el cual carecía de propia οὐσία o ὑπόστασις, y era μὴ ὑφεστῶς, y, por consiguiente, el Padre y el Verbo no constituyen en modo alguno dos ὑποστάσεις. Por lo que a la Cristología se refiere, Eusebio de Cesarea atribuye a Marcelo el defender una unión meramente dinámica. Además se le acusa de sostener que el Hijo recibió del Padre el reino de que nos habla San Pablo en 1 Cor XV 24-28, el cual reino, sin embargo, acabará, como ha comenzado, cuando el Verbo se someta al Padre en el fin de los tiempos y abandone la carne humana que un día asumió al encarnarse.

He ahí a qué se reducen las acusaciones que, de diferentes puntos y en especial de Eusebio de Cesarea, se levantaron en seguida contra el Obispo de Ancyra. En este artículo examinaremos solamente la objetividad de las acusaciones que se refieren a la Cristología. Pero antes enunciemos sumarísimamente la opinión que, tanto los contemporáneos como los modernos, han tenido de él.

Por lo que se refiere a los juicios que se dieron acerca de Marcelo, podemos afirmar que ningún Concilio ortodoxo lo condenó jamás, sino que, al contrario, fué siempre defendido, en particular por el Concilio de Sárdica, reunido en el año 343 [14]. Lo mismo se puede decir del Papa Julio I, ante cuyo tribunal fué examinada su causa, una vez acusado por los arrianos [15]. Los únicos sínodos que le condenaron fueron los arrianos. Con su nombre, en cambio, fué designada, después de su muerte, una herejía que tuvo que ser condenada por el Concilio I de Constan-

---

[12] BARDENHEWER, *Patrologie*, III, 121.

[13] LOOFS, FR., *Realenzilkl. f. prot. Theol. u. Kirche*, ed. 3, 12, 1903, 263, no quiere dar ningún crédito a "der vagen Nachricht des Hieronymus". Sin embargo, BARDENHEWER (loc. cit., 121, n. 2) dice: "Mir will diese Nachricht annehmbarer erscheinen als die Voraussetzung, Marcellus habe, obwohl er ein so hoher Alter erreicht, zu der Flut von Gegenschriften, welche sich über sein erstes Werk ergoss (Cf. ZAHN, op. cit., p. 85s.), beharrlich geschwiegen".

[14] ATANAS., *Apolog. cont. arian.*, 67: MG 25, 332. Cf. HEFELE-LECLERCQ, *Hist. des Conc.*, I, p. 756; HILAR., *Fragm. hist.*, II: ML X 636, ed. Feder., p. 103s.

[15] EPIF., *Haer.*, 72, 2-3: MG 62, 384s.; HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirchen*, Breslau, 1897, p 278; ATANAS., *Apolog. contra arian.*, 20s.: MG 25, 281s.; 32, 301.

tinopla [16]. En cuanto a los Padres y Escritores Eclesiásticos del tiempo de Marcelo de Ancyra, es de particular importancia el juicio de San Atanasio. Este Santo Doctor, según las noticias de fuente arriana que nos llegan por conducto de San Hilario [17], al fin de su vida rompió la comunión con Marcelo, aunque, como afirma el mismo Hilario, el libro escrito por Marcelo era ortodoxo, como él mismo lo pudo comprobar leyéndolo [18]. San Epifanio acaba su tratado sobre la doctrina de Marcelo diciendo que, interrogado por él San Atanasio sobre lo que pensaba acerca de Marcelo de Ancyra, Atanasio ni lo defendió ni se mostró hostil a él; sólo habiendo sonreído significó que no estaba lejos de la improbidad, y lo tenía como uno que se había defendido [19]. Por otra parte, Atanasio, al mismo tiempo y aun posteriormente, nada dice de eso en sus escritos, sino que parece afirmar lo contrario [20]. Más aún: al fin de su vida da a Marcelo, por medio de la Legación del Diácono Eugenio, solemnes cartas de comunión [21]. San Basilio, en cambio, aparece siempre en sus escritos como enemigo declarado de Marcelo de Ancyra. Sólo después de la muerte de Marcelo recibió en su comunión a los discípulos de éste [22]. Epifanio no quiere inclinarse a ninguna parte [23], e Hilario parece tenerle por hereje [24], aunque en otra parte, como dijimos, afirma que su libro es ortodoxo. Los otros autores en general son desfavorables a Marcelo; aunque algunos de ellos estaban inficionados de arrianismo. Entre los modernos hay sentencias para todos los gustos. Tillemont no le quiere condenar [25], Rettberg llega a equipararlo a Ireneo, Atanasio y Dionisio Romano [26]. Zahn le defiende en lo que toca a la eterna distinción trinitaria, y en la Cristología, pero afirma que sólo admitió Marcelo la filiación del Verbo para la

---

[16] MANSI, III, gr. 557 E, lat. 566 D. Cf. HEFELE-LECLERCQ, *Hist. des Conc*, II, 1 part., p. 20-21; HARDUINI, IOH., *Conciliorum Collectio regia maxima* (*Labbei et Cossartii*) *sive: Acta Conciliorum et Epistolae Decretales ac Constitutiones Summorum Pontificum*, Parisiis, 1715, I, 809 A.

[17] HILARIO, *Fragm. hist., Collectan. antiar. paris.*, Ser. B, II, 9, ed. Feder, p. 147, l. 5-6; Cf. A. F. FEDER, *Studien zu Hilarius von Poitiers*, Wien, 1910, p. 92-95.

[18] HILARIO, *Fragm. hist., Collectan. antiar. paris.*, Ser. B, II, 9, ed. Feder, p. 146-147.

[19] EPIFANIO, *Haer.*, 72, 4: MG 62, 388.

[20] ATANASIO, *Apolog. de fuga*, 3: MG 25, 648 BC. *Histor. arian. ad monach.*, 6: MG 25, 700 C-701 A.

[21] EPIFANIO, *Haer.*, 72, 11. Cf. MONTFAUCON, *Diatriba de Causa Marcelli Ancyrani*, IV: MG 18, 1297; BARDY, *Dict. d'Hist. et Géogr.*, t. IV, 1339; GWATKIN, *Studies of arianism.*, p. 254.

[22] BASILIO, *Epist.*, 69, 2: MG 32, 432 C; *Epist.*, 263, 5: MG 32, 981 AB; 239, 2: MG 839 B; 207, 1: MG 760 C; 125, 1: MG 545 C; 265, 3: MG 989 A; 266, 1: MG 993 AB. Cf. MONTFAUCON, op. cit.: MG 18, 1294-1298.

[23] EPIFANIO, *Haer.*, 72, 4: MG 62, 388 C.

[24] HILARIO, *Ad Constan. Aug.*, II, 6: ML 10, 569 D-570 A. También en el séptimo libro acerca de la Trinidad parece Hilario hablar de Marcelo, aunque bajo el nombre de Sabelio, *De Trinit.*, 7, 3: ML 10, 201 AB; 7, 5: ML 10, 203 AB. Cf. JERÓNIMO, *De vir. illustr.*, 86: ML 23, 693 A.

[25] TILLEMONT, *Mémoires*, 7, p. 504-505; 513-514.

[26] RETTBERG, C. H. G., *Marcelliana*, Gottingae, 1794, Praef. ap. Montfaucon: MG 18, 1301-1302.

Encarnación[27]. Muy desfavorable es el juicio de Loofs, aunque parece un poco *a priori* para que le sirva de apoyo a sus teorías[28]. Todos los otros autores parecen depender ya de éstos, y no hacen más que repetir sus afirmaciones, las cuales, por otra parte, son tenidas por la crítica contemporánea como anticuadas ya dentro de la Historia de los Dogmas[29].

En este trabajo intentaremos hacer una síntesis de las ideas cristológicas de Marcelo de Ancyra. Analizaremos también las diversas acusaciones que Eusebio de Cesarea y los modernos han lanzado contra él, y las confrontaremos con la doctrina sacada de los fragmentos que de Marcelo nos quedan, para poder dar un juicio, lo más objetivo posible, sobre el fundamento y la verdad de tales acusaciones.

II. EL MISTERIO DE LA UNIDAD DE CRISTO

Cristo no es más que un solo ser. Este es la persona misma del Hijo de Dios unida a lo que nosotros llamamos una naturaleza humana. La unión que tiene lugar es lo que se llama propiamente el misterio de la Encarnación. En efecto: la oscuridad, la dificultad, la incomprensibilidad, que en este misterio se descubre, está toda ella aquí. Que un solo y mismo ser sea tan realmente Dios como el Padre y el Espíritu Santo, y también realmente hombre, como cualquier otro hombre. Cristo tiene en sí un solo ser, y en este ser, sin mezcla de alteración de ninguna especie, todo lo que es propio de Dios, y todo lo que es propio del hombre. Esta doctrina que en el transcurso de los siglos, y mediante las definiciones conciliares, ha cristalizado en la fórmula abreviada "una persona en dos naturalezas", es la misma que anuncia, en una forma más empírica, que el mismo Hijo de Dios unió a sí una naturaleza humana, hasta tal punto de hacerla verdaderamente suya. El Verbo atrae, se anexiona, hace verdaderamente suya una segunda substancia, sin entrar en modo alguno en composición con ella. Real y físicamente, su unión es la más íntima que se conoce y se puede concebir. Permite al Hijo de Dios atribuirse las propiedades de su nueva naturaleza, como hacía El, antes de la Encarnación, con las propiedades de su naturaleza divina. Lo mismo es ahora realmente hombre, que era antes y sigue siendo realmente Dios.

Si éste es el centro del misterio, no será raro que sobre él hayan tenido lugar las principales herejías cristológicas. Todas ellas han nacido del deseo de establecer la relación que existe entre la divinidad y la humanidad de Jesucristo, y al mismo tiempo de la dificultad de determinar hasta qué punto se extiende su unidad, o, lo que es lo mismo, de qué género y cuán íntima

---

[27] ZAHN, *Marcellus von Ancyra*, p. 217, 215, 126-128, 145, 149, 153, 103, 194, 155-165.

[28] LOOFS, *R. E. f. p. T. u. K.*, ed. 3, 12, 1.903, p. 259-265. *Leitfaden zum studium der Dogmengeschichte*, 4 ed., Halle, 1906, p. 243-250. *Sitzungber. der k. preuss. Akad. des Wiss.*, Berlín, 1902, p. 764-781. *Paulus von Samosata, Eeine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur-und Dogmengeschichte, Texte und Untersuchungen*, XLIV, 5, Leipzig, 1824, p. 236, 237, 257, 320.

[29] LEBON, J., RevHistEccl, 1940, XXXVI, p. 282.

sea la unión de las dos naturalezas. Todas estas herejías proceden, pues, en una palabra, de una misma preocupación: simplificar la unidad de Cristo, hacer el misterio más asequible a nuestro entendimiento.

La más antigua de todas las deformaciones de Cristo, condenadas por la Iglesia, es la que reduce el misterio de la Encarnación a una efusión del Espíritu de Dios sobre el hombre Jesús, parecida, aunque más intensa, a la que tuvo lugar sobre los profetas del Antiguo Testamento. La divinidad de Cristo, la Encarnación del Hijo de Dios, según ellos, se reducía a una presencia, a una inhabitación, a una venida, a una acción del Espíritu o de la Fuerza de Dios sobre aquel que, nacido de María, fué después bautizado por Juan en el desierto. Esta herejía hizo su aparición en la misma edad apostólica, y el Evangelio de San Juan parece haberla tenido presente, al esforzarse tanto por probar que Jesucristo es verdadero Dios, verdadero Hijo de Dios. Pero de un modo especial siguieron esta dirección cristológica los Monarquianos del siglo segundo y tercero, para quienes sólo hay una persona en Dios. Muchos de ellos admitieron solamente una unión meramente dinámica entre Dios y el hombre nacido de María, y, por lo tanto, Cristo poseía una única naturaleza y constituía una persona, por medio de la cual Dios había obrado la Redención, y la cual, a causa de su elevación moral, el mismo Dios la había adoptado por Hijo. Uno de los principales representantes de esta corriente es Pablo de Samosata, condenado en el concilio de Antioquía en 268, cuya doctrina parece que renovó en el siglo cuarto Fotino de Sirmio.

III. ¿MARCELO, HOSTIL AL MISTERIO DE CRISTO?

Ahora bien: algunos de los críticos modernos, que, tomando por patrón esta manera de pensar, se esfuerzan por reconstruir lo que ellos creen haber sido la Cristología primitiva, ponen también a Marcelo de Ancyra entre los Monarquianos adopcionistas, que niegan toda unidad de ser en Jesucristo. Y así vemos que Loofs [30], en su *Paulus von Samo ata*, pretende demostrar la existencia en la antigüedad de dos tradiciones encontradas: la una, que debía admitir una sola persona en Dios y dos naturalezas en Cristo; la otra, que, si bien distinguía varias personas en Dios, por otra parte no admitía más que una naturaleza en Cristo. La primera corriente, que él llama "*monotheistisch-dyophysitisch*", podría fundarse en San Juan XIV, 10 (cf. X, 38); Ireneo, IV, 14,1. y, sobre todo, en San Ignacio de Antioquía (*Smyrn*, 3, 3; *Magn.*, 7, 1). Esta tradición o corriente cristológica, según Loofs, se encuentra en Teófilo de Antioquía, Pablo de Samosata, Eustacio de Antioquía y Marcelo de Ancyra. Los puntos principales de esta tesis de Loofs, sobre todo en lo que tiene de exagerado y negativo, han sido magistralmente refutados por Bardy [31] y por Lebreton [32]. Sin embargo, en esta refutación, en que tan bien defendido se encuentra, entre otros, San Ignacio de Antioquía, nada

[30] Loofs, Fr., *Paulus von Samosata*, p. 317s.
[31] Bardy, G., *Paul de Samosata*. Nouvelle édition, Louvain, 1920, p. 496s.
[32] Lebreton, J., *Histoire du dogme de la Trinité*, París, 1928, II, p. 305-312.

se dice respecto de Marcelo. Como si Loofs tuviera razón, al colocarle junto a Pablo de Samosata. Más aún. El propio Lebreton[33], al hablar de la ambigüedad de la palabra "πνεύμα" antes de las posteriores precisiones doctrinales y terminológicas, a propósito de las controversias del siglo cuarto, después de defender muy bien a Ignacio, añade que "les écrivains de tendence monarchienne, comme Marcel d'Ancyre, peuvent abuser de ces équivoques et les anciens modalistes en ont sans doute abusé en effect". Y como comprobación cita un fragmento de Marcelo de Ancyra en el cual no se ve mayor monarquianismo que se podría ver en los citados por él de San Ignacio de Antioquía. Claro está que ante lo que dicen de Marcelo estos autores, uno se siente tentado de colocar a Marcelo al lado de Pablo de Samosata, en este punto. ¿Es justa esta posición? Esto es lo principal que ahora vamos a examinar.

La doctrina cristológica de Marcelo, ¿se parece en algo a la de Pablo de Samosata? He ahí nuestro problema. Prescindiendo de las soluciones que se pueden dar a los problemas que presentan las ideas trinitarias de Marcelo, ahora vamos a investigar a fondo cuál sea su verdadera cristología, para poder juzgar si es o no diferente de la de Pablo de Samosata.

IV. LA CRISTOLOGIA DE PABLO DE SAMOSATA

La Cristología de Pablo de Samosata nos es conocida con todo detalle después de la obra de Bardy citada ya más arriba[34]. En líneas generales, se puede reducir al siguiente esquema. La Sabiduría divina, fuerza impersonal, obró sobre Moisés y los otros profetas. Lo que entonces tuvo lugar con éstos se ha verificado de nuevo en Cristo. Este es el gran revelador de Dios, y la Sabiduría habita en él como en ningún otro. Pero Cristo no tiene en modo alguno una naturaleza diferente de los demás hombres. Ahora bien: ¿cómo está Cristo unido a la Sabiduría? He aquí el punto capital de su Cristología. Todos los textos son clarísimos en este punto. Para Pablo de Samosata, la Sabiduría habita en Jesús como en un templo[35]. Ninguna otra imagen expresa mejor el pensamiento del Samosatense. La unión entre el Verbo y Cristo en una συνάφεια κατὰ μάθησιν, la cual es el prototipo de una unión meramente accidental, que resulta de la instrucción, de la enseñanza, del ejemplo. Se trata, por lo tanto, sólo de una participación de Cristo de la Sabiduría divina, la cual, por otra parte, no admite Pablo que sea substancial. En ella se resumen todas las virtudes intelectuales y morales. En una palabra, entre la Sabiduría y Jesús, Pablo no concibe más que una unión moral. "Uno es Jesucristo y otro es el Verbo", en frase del Samosatense[36]. En esta fórmula concentra él lo más esencial de sus enseñanzas. Jesucristo no es más que un mero hombre. Pablo de Samosata no admite en modo alguno la unión substancial con el Verbo de Dios, que después tomará el nombre de hipostática. Su monarquianismo se

[33] LEBRETON, *ibid.*, p. 312.
[34] BARDY, *ibid.*, p. 456s.
[35] BARDY, *ibid.*, p. 464.
[36] BARDY, *ibid.*, p. 466.

lo impedía. Por esto se veía consiguientemente forzado a negar a Cristo la naturaleza divina. Jamás los fragmentos auténticos dan a Jesús el título de Salvador[37]. Se comprende, por lo demás, que la Redención encuentre poco lugar en un sistema en el que Cristo no es mucho más que un hombre ordinario. Un Dios puede salvar a los pecadores, pero un hombre, aun exento de pecado, es impotente para llevar a cabo tal empresa. Dice Bardy[38] que es posible que el Samosatense no haya rechazado completamente el nombre de Salvador, que él encontraba en la Tradición. Pero sin duda que él reducía esta salvación a un admirable ejemplo de perfección, presentado a los hombres por este hombre perfecto que se llamó Jesús.

Por lo tanto, resumiendo a unos brevísimos puntos la doctrina de Pablo de Samosata, para mejor poder comparar con ella la de Marcelo de Ancyra, podemos decir que para el Samosatense:

a) No hubo más que una unión moral entre Dios y Cristo.
b) No se encarnó el Verbo substancial de Dios.
c) Por lo tanto, no se puede decir tampoco que el Verbo se hiciera hombre.
d) Ni que naciera de la Virgen María.
e) Ni que por la Encarnación adquiriera nuevos predicados.
f) Ni que el Verbo Encarnado fuera el Redentor del Mundo.
g) Ni, en fin, puede tener lugar en su sistema lo que hoy se llama en Teología comunicación de idiomas.

A estos puntos se puede reducir toda la Cristología de Pablo de Samosata. ¿Convienen ellos a Marcelo de Ancyra? Examinemos la cuestión. Para ello expongamos antes la Cristología de Marcelo.

V. ORIGEN DE LA CRISTOLOGIA DE MARCELO DE ANCYRA

El origen de la Cristología de Marcelo lo encontramos, cuando nos habla de la Encarnación del Logos (ἐνανθρώπεσις)[39]. No se trata aquí de una mera inhabitación, sino de una verdadera unión, cuya extensión e índole vamos en seguida a estudiar. El autor de esta unión es el mismo Dios, el cual unió (συνῆψεν) al hombre a su Verbo[40]. Por tanto, aunque Dios sea el principio eficiente de esta unión, sin embargo, el término de ella, en cuanto de esta unión con el hombre resulta un todo, es solamente el Verbo. Y así en todos los lugares en que Marcelo habla de esta unión[41] siempre es únicamente el Verbo el que aparece unido con el hombre. Es verdad que alguna vez designa al que podríamos llamar elemento divino, de los dos términos de esta unión, con el nombre de πνεύμα[42]. Pero esto no hace ninguna dificultad a nuestra afirmación anterior de que sólo el Verbo se encarnara. No por usar Marcelo la palabra πνεύμα para designar el elemento divino de la Encarnación, deja de ser verdad la afirmación de que el Verbo, y únicamente el Verbo, como persona distinta, fué el que

---

[37] BARDY, *ibid.*, p. 471.
[38] BARDY, *ibid.*, p. 473.
[39] CM II, 3; K 45, l. 18-19; MG 24, 801 A; MF 6.
[40] CM I, 2; K 9, l. 29-30; MG 24, 732 C; MF 1.
[41] CM II, 3; K 43, l. 29; MG 24, 797 B; MF 2.
[42] CM II, 2; K 35, l. 21-25; MG 24, 784 B; MF 54.

se unió a sí una naturaleza humana. Y sea lo que sea de su pensamiento sobre la generación eterna del Verbo, lo cual se debe tratar al solucionar el problema de sus ideas trinitarias, es evidentísimo, como en seguida vamos a decir, que Marcelo, a propósito de la Encarnación, considera el Verbo como persona distinta del Padre. Y este Verbo es la única persona que se encarnó, según la doctrina de Marcelo de Ancyra. ¿Por qué, pues, Marcelo, en el fragmento anteriormente citado y en otros parecidos [43], al proponerse el problema sobre quién es el que se encarnó, responde de una manera tajante que el πνεύμα ? Lo único que pretende Marcelo con esta manera de proceder es dejar bien sentado contra sus adversarios arrianos que el Verbo de Dios no tenía una substancia distinta de la del Padre, ni era, por consiguiente, una substancia creada. Además, Marcelo suele usar esta manera de hablar cuando quiere contraponer la naturaleza divina de Cristo a la humana. Para él lo mismo es hablar del πνεύμα de Cristo que de su substancia divina. Y Marcelo hace esta substancia divina de Cristo igual a la del mismo Dios. Téngase además en cuenta que precisamente en este fragmento [44] Marcelo dice que el πνεύμα de Cristo se identifica con Dios y no con el Padre. La mente de Marcelo en este punto parece clara y nitidísima, sin que pueda dar lugar a la menor duda. Sólo la poca consideración de los textos podría engendrar la sospecha de que Marcelo defiende que fué Dios en general, y no el Verbo, como distinto de las demás personas, el que se encarnó. Ni creemos que en nuestro caso sea necsaria la explicación de Lebreton [45] para defender a San Ignacio, ni la de Bardy [46] para dar razón del modo de proceder de Hermas, cuando ambos emplean también en un caso parecido la palabra espíritu. Si no tiene razón Loofs en apoyarse en tales afirmaciones para defender su tesis, mucho menos la tendría quien intentara apoyarse en esta afirmación de Marcelo de Ancyra para defender una tesis semejante. Además, el mismo Loofs ha hecho notar muy justamente [47] que este empleo de la palabra πνεύμα, para designar la naturaleza divina de Cristo, se encuentra en los adversarios más encarnizados del monarquianismo, como, por ejemplo, en Tertuliano en su "*Adversus Praxeam*" [48]. Tengamos presente, como muy bien nota Zahn [49], que Marcelo de Ancyra quiere poner de manifiesto contra sus adversarios que de los dos elementos de esta unión, el uno ha sido hecho y el otro no ha sido hecho, contra lo que aquéllos afirmaban: "Ein Gewordenes und ein Ungewordenes constituiren den Gottmenschen. Da das Erstere nach Schrift-und Kirchengebrauch Fleich gennannt wird, so steht er nicht an, den Logos Geist zu nennen, wo es darauf ankommt, ihn gleichsam stofflich zu bezeichnen". Añadamos también que, siendo así que Dios es espíritu por naturaleza, como dice la Escritura y Marcelo pone de relieve, nada tiene de particular que el Ancyrano, en oposición a la economía según la carne, hable

[43] ET I, 17; K 77, l. 7-8; MG 24, 857 D; MF 71.
[44] *Ibid.*
[45] LEBRETON, op. cit., t. II, p. 309-311.
[46] BARDY, op. cit., p. 497.
[47] LOOFS, op. cit., p. 241.
[48] Cf. D'ALÈS, *Théologie de Tertullien*, p. 96-99.
[49] ZHAN, TH., op. cit., p. 159.

también de la eternidad, según el espíritu [50]. Algo parecido sucede [51] cuando, contraponiendo a la κατὰ σάρκα προσθήκη ἐπὶ τοῦ σωτῆρος, habla precisamente Marcelo del espíritu al cual esta carne se unió; Marcelo de Ancyra ha leído [52] cómo Jesús en el Evangelio [53] dijo que Dios era espíritu, y así quiere tomar esta palabra como la definición, por decirlo así, de la naturaleza divina. Al dividir, pues, todo lo existente en creado o increado para refutar a sus adversarios arrianos, quiere sostener que el Verbo es increado, contra lo que aquellos afirmaban y, por consiguiente, que es Dios, ya que pertenece a la única substancia divina, que ha visto ser definida en boca de Jesús con la palabra πνεῦμα. De ahí, pues, que diga que el Verbo es espíritu, si bien estos dos conceptos no se identifican en el Ancyrano, como no se identifica en nosotros el concepto de Verbo y Divinidad.

Que para Marcelo de Ancyra sólo se encarnó el Verbo, y no se encarnó el Padre, es evidentísimo. Así, por ejemplo, aparece esto claramente en el fragmento 73 de Marcelo, en donde se contrapone el Verbo encarnado al comenzar la pasión al Padre precisamente como no encarnado [54]. De lo contrario carecería de sentido todo el fragmento. Además, al hablar del Verbo en cuanto encarnado, lo describe [55] como el Verbo τοῦ πατρὸς προελθόντα. Evidentemente que aquí se dice implícitamente que no fué el Padre quien se encarnó. Y es claro, como hemos dicho más arriba, que cualquiera que fuera la opinión trinitaria de Marcelo acerca de la eterna generación del Verbo, sin embargo, por lo que a la Encarnación se refiere, admite y defiende con toda certeza la distinción entre el Padre y el Verbo y que este Verbo es el único que se encarnó. Esta distinción aparece muy clara en los citados fragmentos 73 y 74 de Marcelo [56]. El Hijo aparece opuesto al Padre y como distinto de El. Es verdad que esto sucede principalmente por razón de su naturaleza y voluntad humana. Pero, supuesta la unión de ambas naturalezas, que Marcelo sostiene, como vamos en seguida a ver, el único sujeto, el único "yo" que allí habla y, por lo tanto, que constituye también el "yo" de esta misma naturaleza humana es el Verbo, y este Verbo, por consiguiente, es el que aparece contrapuesto al Padre. Si ambos no fueran distintos, ¿cómo podría darse tal oposición? Si el sujeto de esta voluntad humana no fuera radicalmente distinto del Padre, y ya por su parte no se distinguiera de El, tal oposición sería de todo punto imposible. Y así podríamos poner otros argumentos, pero es la cosa tan clara, que no lo creemos necesario.

VI. LA UNION TIENE LUGAR POR MEDIO DE UNA ASUMPCION

a) *El elemento divino.*

Y pasemos ya a estudiar la unión entre ambos elementos. En primer lugar vemos que hay una gran diferencia entre Marcelo de

[50] CM II, 2; K 37, l. 18-20; MG 24, 785 D-788 A; MF 70.
[51] CM II, 2; K 35, l. 33-35; MG 24, 784 C; MF 71.
[52] ET II, 1; K 99, l. 17-21; MG 24, 900 B; MF 54.
[53] Io 4, 24.
[54] CM II, 2; K p. 37, l. 22-p. 38, l. 16; MG 24, 788; MF 73.
[55] CM II, 2; K 39, l. 16-17; MG 24, 789 C; MF 74.
[56] CM II, 2; K p. 37, l. 22-p 39, l. 26; MG 24 788-789.

Ancyra y Pablo de Samosata. Pues mientras este último reduce la unión del elemento divino y humano en Cristo a la unión con Dios de los profetas del Antiguo Testamento, y establece sólo una diferencia de grado o de intensidad, como dijimos [57], en cambio Marcelo distingue expresamente a Jesús de los profetas meramente inspirados y de los Santos, por cuanto para Marcelo la fuerza inspiratriz [58] y santificadora [59] de estos últimos, no es el Verbo, sino el espíritu. En cambio, como acabamos de ver, aparece clarísimamente que el elemento divino de Jesucristo es único y exclusivamente el Verbo de Dios. Pero no es ésta, claro está, la principal diferencia entre Marcelo y Pablo de Samosata. Su total diferencia la veremos al estudiar el diverso género de unión de los elementos cristológicos. Veamos, sin embargo, antes qué nos dice Marcelo de Ancyra del elemento humano, en sí mismo considerado.

b) *El elemento humano.*

Marcelo llama a este elemento, la mayoría de las veces, "carne" [60], y también "carne humana" [16], asimismo lo llama "cuerpo" [62], y alguna vez lo designa con el nombre de "πλάσμα", [63], y de "forma de siervo" [64]. Es también muy interesante saber, para lo que después diremos, que muchas veces lo denomina "hombre" [65]. Es verdad que alguna que otra vez por la palabra "hombre" entiende, no al hombre en concreto, o sea aquella individua humanidad que de hecho se unió al Verbo, sino al hombre en general, es decir, al género humano caído por el pecado y elevado de nuevo mediante la Encarnación del Verbo [66]. Sin embargo, la mayor parte de las veces que Marcelo habla del hombre unido al Verbo se refiere a la humanidad concreta y perfecta, que de hecho, unida al Verbo, recibió el nombre de Jesucristo. En este punto ni siquiera es posible dudar. Más aún: aparece claramente en más de un fragmnto [67] que este hombre o humanidad concreta unida al Verbo jamás ha existido un solo momento sin que perteneciera al mismo Verbo y estuviera, por consiguiente, unida a El. Toda su razón de ser es para el Verbo. En lo cual se diferencia completa-

---

[57] BARDY, op. cit., p. 474.

[58] CM II, 2; K 35, l. 8-13; MG 24, 784 AB; MF 53. ET II, 19; K 125, l. 27-33; MG 24, 948 A; MF 55.

[59] CM II, 3; K 47, l. 18-20; MG 24, 804 C; MF 22.

[60] CM II, 3; K 46, l. 27; MG 24, 801 C; MF 11.

[61] CM II, 3; K 46, l. 21; MG 24, 801 C; MF 10.

[62] CM II, 3; K 48, l. 28; MG 24, 805 B; MF 92.

[63] CM II, 3; K 48, l. 25; MG 24, 805 B; MF 91.

[64] CM II, 3; K 45, l. 5; MG 24, 800 C; MF 117.

[65] CM II, 2; K 39, l. 14-17; MG 24, 789 C; MF 74.
CM II, 3; K 43, l. 28; MG 24, 797 B; MF 42.
CM I, 2; K 9; l. 29-30; MG 24, 732 BC; MF 1.
CM II, 3; K 44, l. 23; MG 24, 800 AB; MF 8.
CM II, 3; K 51, l. 11-12; MG 24, 809 B; MF 109.
CM II, 4; K 54, l. 13-14; MG 24, 816 B; MF 117.

[66] CM II 3; K 50, l. 26; MG 24, 808 A; MF 106.

[67] CM II, 3; K 43; l. 28; MG 24, 797 B; MF 42.
CM II, 3; K 46, l. 25-27; MG 24, 801 D; MF 11.

mente de Fotino, que miraba a Jesús, nacido milagrosamente de la Virgen y del Espíritu Santo, simplemente como a un hombre que, por sus virtudes, había merecido unirse interiormente al Verbo y llegar a ser hijo adoptivo de Dios[68].

c) *¿Cómo se verificó la unión entre ambos elementos?*

Vista la manera cómo Marcelo designa a ambos elementos, nos queda por investigar qué relación y qué género de unión establece entre ellos. Generalmente, Marcelo dice que esta unión se verifica a manera de asumpción, y para expresar este concepto usa la mayor parte de las veces del verbo ἀναλαμβάνω[69], o también del simple λαμβάνω[70], y del sustantivo ἀνάληψις[71]. Una vez emplea también la forma προλαμβάνω[72]. Dos veces usa asimismo del verbo συνά πτω[73], tal vez algo más significativo que el anterior, pero en ambos casos habla más bien de la Humanidad en general representada por aquel hombre numérico que de hecho se unió al Verbo. Otras dos veces usa del verbo ἑνόω[74], de significación bastante genérica. Como se puede ver, estas expresiones son demasiado generales y poco precisas para poder determinar, por sólo ellas, qué género de unión existe entre los dos elementos de Cristo. Sin embargo, sabemos que, de resultas de esta unión, Cristo, para Marcelo, no era sólo hombre, sino que también era Dios, lo cual ya insinúa que ha de ser un género de unión muy íntima, pues por ella un mismo sujeto puede ser a la vez hombre y Dios. He ahí una diferencia esencial y profundísima que distingue a Marcelo de Ancyra de Pablo de Samosata, para quien Cristo era sólo hombre, aunque en este hombre habitaba Dios como si fuera un ser completamente diverso de Cristo[75]. Marcelo, en cambio, reprende a Eusebio, porque éste:

"quiere que el Salvador sea sólo hombre"[76].

VII. ¿QUE CLASE DE UNION ESTABLECE MARCELO DE ANCYRA?

Qué clase de unión sea ésta no lo dice Marcelo directamente. Hemos de deducirla por los efectos que produce. El material donde se exponen los efectos de esta unión es abundantísimo en los fragmentos de Marcelo que Eusebio nos ha conservado. De forma que resulta posible llegar a una descripción perfecta de la unión que el Ancyrano establece entre las dos naturalezas de Cristo.

---

[68] VIGILIO TAPSENSIS, *Contra arianos dialog.*, I, 4: ML 62, 182.
[69] CM II, 3; K 46, l. 27; MG 24, 801 D; MF 11.
[70] CM II, 3; K 50, l. 27; MG 24, 808 D; MF 106.
[71] CM II, 3; K 48, l. 28; MG 24, 805 B; MF 92.
[72] CM II, 3; K 51, l. 27-28; MG 24, 809 D; MF 111.
[73] CM II, 3; K 50, l. 26; MG 24, 808 A; MF 106.
CM I, 2; K 9, l. 29-30; MG 24, 732 C; MF 1.
[74] CM II, 3; K 46, l. 21; MG 24, 801 C; MF 11.
[75] BARDY, op. cit., p. 471.
[76] CM I, 4; K 30, l. 16-17; MG 24, 773 A; MF 102.

Esto es lo que vamos a investigar en la restante parte de este trabajo.

a) *De resultas de esta unión: el Verbo es hecho también hombre.*

En primer lugar, se trata de una unión de la cual se puede afirmar que, por ella, el Verbo se *hizo* realmente hombre: "γέγονεν ἄνθρωπος, ὡς διδάσκει ἡμᾶς Ἰωάννης λέγων" καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο."[77] [78]

Y en otra parte dice el mismo Marcelo, hablando del Verbo:

> "Porque... cuando se hizo hombre y mediador de Dios y los hombres" [79] [80].

Y de tal forma el Verbo se hizo hombre, que se puede llegar a llamar continuamente a sí mismo "Hijo del hombre" [81]. Más aún: se puede en cierto modo decir que ya el Verbo pertenece en algún modo a nuestro linaje, pues, por razón de esta unión, los hombres han adquirido cierta κοινωνία con El [82].

Como se ve, pues, no se trata aquí de una mera inhabitación de la divinidad en un hombre, por la cual no se puede decir que Dios, o alguna de las personas divinas, se haya hecho hombre, sino, a lo más, que habitan en un hombre sin ser tal. Esto es precisamente lo que sucede en la concepción cristológica del Samosatense y de Fotino. En cambio, en Marcelo de Ancyra, por efecto de esta unión entre ambos elementos, se puede en cierto modo con verdad decir que el Verbo es hecho *algo* que antes no era.

b) *El Verbo nació de la Virgen María.*

Consideremos otro de los aspectos o efectos de esta unión. A causa de ella el Verbo de Dios es presentado por Marcelo como *nacido* de la Virgen María, y esto el Ancyrano lo repite muchísimas veces y con gran variedad de expresiones y de términos. De forma que atribuye Marcelo al Verbo, como si en realidad fuera un hombre, y esto por razón de la humanidad a El unida, los mismos conceptos y palabras que designan la generación y nacimiento de cualquier criatura humana. Hasta tal punto, que Marcelo llega a decir que el Verbo, juntamente con nuestra carne, fué engendrado [γεννηθέντος] por la Virgen María [83]. Ahora bien: estas palabras suenan de tal forma, que quien las lee debe creer qué se trata de un solo ser que es a la vez Verbo y carne, pues sólo un único ser parece que deba considerarse como el término de toda generación, y por lo tanto también de aquella generación de la Virgén. Por consiguiente, para que el Verbo y la carne puedan llegar a formar un solo ser, ¿qué clase de unión se requiere entre ambos?

---

[77] Io 1, 14.
[78] CM II, 3; K 43, l. 30-31; MG 24, 797 B; MF 42.
[79] CM II, 3; K 50, l. 18; MG 24, 808 C; MF 105.
[80] 1 Tim 2, 5.
[81] CM II, 2; K 43, l. 1; MG 24, 796 B; MF 41.
[82] CM II, 2; K 43, l. 1; MG 24, 796 B; MF 41.
[83] CM III, 3; K 50, l. 12-13; MG 24, 808 C; MF 31.

Y Marcelo se hace perfectamente cargo de que esta unión es para nosotros un verdadero misterio, pues dice:

> "Quien hubiera creído, antes de la revelación de los hechos, que el Dios engendrado por la Virgen [τεχθεὶς] asumiera nuestra carne..." [84].

Esta unió del Verbo con la humanidad, que tuvo lugar por medio de esta generación de la Virgen, parece además que la pone Marcelo en cierto modo como necesaria, como después más ampliamente veremos, en orden a la Redención:

"ὁ λόγος... διὰ παρθένου τεχθήσεσθαι, ἔμελλεν καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ἀναλήψεσθαι..." [84a]

En estos textos, pues, y en muchos otros, Marcelo dice clarísimamente que precisamente el Verbo, y no el hombre en el cual habitara el Verbo o la divinidad, fué engendrado y dado a luz por la Virgen María. El Verbo, con la carne humana, es quien nació de esta misma Virgen. En una palabra: el Verbo es el término de esta acción generativa. De lo contrario, en modo alguno podría llamarse engendrado ni dado a luz. ¿Enseña alguna cosa más o algo diferente de esto la doctrina católica acerca de la Encarnación?

c) *El Verbo es designado con nuevas apelaciones.*

Que Marcelo de Ancyra crea que esta unión sea algo muy íntimo, lo más íntimo que darse pueda, hasta llegar a resultar en Cristo la unidad misma de ser, no es muy difícil demostrarlo usando de los mismos textos de Marcelo.

Aparece esto clarísimamente en la exégesis que Marcelo hace del lugar de los Proverbios VIII, 22. Pero antes de exponer en toda su amplitud esta exégesis de Marcelo, que tanto nos ayudará para conocer su mente cristológica, digamos dos palabras como prenotandos. La gran dificultad que estos lugares de los Proverbios hacían a todos los defensores del Símbolo Niceno en sus luchas contra el arrianismo, indujeron sin duda a Marcelo a acentuar en su exégesis la interpretación alegórica. Marcelo pone como fundamento de todas sus explicaciones que el lenguaje de este libro es παροιμιωδῶς [85]. Ni es él el único en esta manera de proceder. Marcelo, según aparece históricamente, no hace aquí nada más de lo que hacían en aquel tiempo los escritores eclesiásticos, siempre que les convenía como nota Zahn [86].

Esto supuesto, veamos cómo interpreta Marcelo este fragmento. Para entender su manera de proceder, bueno será que veamos y tengamos en cuenta, desde un principio, el fin que se proponía al tratar de este lugar y hacer su exégesis. Oigamos sus mismas palabras:

---

[84] ET III, 3; K 146, l. 30; MG 24, 984 C; MF 16.

[84a] CM II, 3; K 51, l. 15-16; MG 24, 809 C; MF 110.

[85] ET III, 2; K 144, l. 15; MG 24, 980 C; ET III, 3; K 148, l. 6; MG 24, 985 C; ET III, 3; K 150, l. 21; MG 24, 989 C

[86] ZAHN, TH., op. cit., p. 114-115.

> "Este capítulo de los Proverbios no nos presenta, como aquéllos [los arrianos] juzgan, el comienzo de la divinidad del Salvador" [87].

Estas palabras de Marcelo nos van a dar la clave de la interpretación de todo el texto. De ellas se deduce que Asterio y los suyos habían abusado de este fragmento escriturístico para apoyar sus teorías arrianas. Ante todo, Marcelo quería mantener bien firme la eternidad del Verbo igual a la del Padre. Esta eternidad caía desde el momento en que se atribuía al Verbo un comienzo, como los arrianos hacían. ¿Qué quiere, por tanto, rehuir Marcelo? Poner un comienzo en la divinidad del Verbo. ¿A qué se oponía este comienzo? Por lo menos, a la eternidad, y consiguientemente, a la verdadera divinidad del mismo. La divinidad del Salvador, eterna e igual a la del Padre, no es en modo alguno creada, como quería Asterio. Esto es lo que él ante todo pretende. Después explicará el texto como pueda, valiéndose incluso del sentido alegórico.

Pero se esforzará para quitar a los adversarios la posibilidad de que saquen de este texto un argumento en favor de sus doctrinas. Por esto empieza su interpretación diciendo que el ἔκτισε de la frase κύριος ἔκτισέν με en modo alguno se ha de entender de la divinidad del Salvador. Esta no ha sido creada. Y como en el Salvador lo único que ha sido creado es su naturaleza humana, a ella aplica las palabras dichas, y como dice el mismo Marcelo:

> "este capítulo... nos quiere mostrar... más bien... la segunda dispensación según la carne; por esto se acuerda convenientemente de la creación de la carne humana" [88].

Que sea éste el sentir de Marcelo, y que lo que quiera a todo trance evitar sea poner un comienzo en el Verbo, lo muestran las palabras que pone en otro fragmento:

> "porque es evidente que el Señor creó lo que no existía" [89].

Si no existía, empezó a existir. Luego no es eterno. Luego no es Dios, en el pleno sentido de la palabra. Luego no se pueden aplicar al Verbo estas palabras. Pues de lo contrario se admitiría que el Verbo fué alguna vez hecho y que, por consiguiente, antes de ser hecho no existía. Esto querían los arrianos. Esto precisamente quería Marcelo refutar. Lo único que no estaba hecho era la carne, que el Logos asumió. Luego, concluye Marcelo, a ella se deben aplicar estas palabras de la Escritura.

Pero se dirá: ¿en qué sentido pudo ser creada la naturaleza humana de Cristo? ¿Cómo explica Marcelo esto? He aquí sus palabras, que exponen y aclaran su pensamiento, y que pone en boca de la Sabiduría parafraseando la frase de la Escritura:

> "Me crió, evidentemente, mediante la Virgen María, por cuyo medio había predeterminado ya unir la carne humana a su Verbo" [90].

---

87 CM II, 3; K p. 46, l. 12-14; MG 24, 801 C; MF 9.
88 CM II, 3; K 46, l. 14-16; MG 24, 801 C; MF 9.
89 CM II, 3; K 46, l. 25-26; MG 24, 801 D; MF 11.
90 CM II, 3; K 46, l. 20-21; MG 24, 802; MF 10.

Así ve alejarse el peligro de poner un *fieri* en el Verbo, trasladando este *fieri* a la carne de Cristo, que ya desde un principio había decretado el Señor unir a su Verbo por medio de la Virgen:

> "Porque el Señor creó, cuando hizo lo que no estaba hecho; y no estaba hecha la carne que asumió el Verbo" [91].

No sin razón hemos dicho al transcribir el fragmento de Marcelo que éste ponía aquellas palabras en boca de la Sabiduría. Pues una de las acusaciones de Eusebio está en decir que Marcelo pone aquellas palabras sólo en boca de la carne de Cristo [92], y que, por lo tanto, en el decurso de todo este largo fragmento de los Proverbios, Marcelo ha de ir saltando de sujeto en sujeto, ora poniendo una palabras en boca de la Sabiduría, ora otras en boca del Salvador [93]. ¿Cuál es en este punto el sentir de Marcelo?

Como se deduce del fragmento 60 [94], para Marcelo está fuera de duda que la Sabiduría de los Proverbios es el Logos. Ahora bien: este Verbo en cuanto encarnado, y por tanto Cristo Nuestro Señor, es el que por medio del Profeta dice: "El Señor me creó..." [95]. Esta es también en esto la opinión de Zahn [96].

Pero salta en seguida a la vista la objeción. ¿Cómo el Verbo, antes de encarnarse, podía ya hablar de sí como ya encarnado? ¿Cómo el Verbo, antes de encarnarse, podía atribuir estas palabras a una carne que no tenía, mayormente si se considera que están dichas en tiempo pretérito? ¿Será, pues, verdad que sea siempre, en opinión de Marcelo, el Verbo el sujeto que habla en todo este fragmento de los Proverbios?

Siguiendo a Marcelo en la exégesis que hace de este fragmento, vamos a encontrar la respuesta a estas preguntas. Continúa Marcelo comentando el texto de los Proverbios, y al interpretar el versículo siguiente: "antes del siglo me puso a mí como fundamento", dice que aquí la Sabiduría llama "fundamento" a *la dispensación preordenada según la carne* [97]. Y en otro fragmento añade:

> "Con razón el Profeta dijo: "antes del siglo me puso a mí como fundamento", manifiestamente hablando de lo que pertenece a la carne, por causa de la comunión con el Verbo..." [98].

Por tanto, ¿cuál es la razón de que la que había de ser carne de Cristo pudiera ya entonces ser considerada como "fundamento", y precisamente antes del siglo? Su comunión [κοινωνίαν] con

---

[91] CM II, 3; K 46, l. 26-27; MG 24, 802 D; MF 11.
[92] ET III, 2; K 145, l. 14; MG 24, 982 C.
[93] ET III, 2; K 138, l. 32-34; MG 24, 972 B; ET III, 2; K 145, l. 10-12; MG 24, 981 B.
[94] ET III, 3; K 153, l. 11-12; MG 24, 996 AB.
[95] ET III, 2; K 145, l. 3-4; MG 24, 982 B; MF 12.
[96] ZAHN, TH., op. cit., p. 115.
[97] CM II, 3; K 46, l. 32-33; MG 24, 804 A; MF 17.
[98] CM II, 3; K 47, l. 2-4; MG 24, 804 A; MF 20.

el Verbo. Y como en el fragmento 10 [99] nos había dicho que Dios había ya predestinado a la Virgen para unir la carne humana a su Verbo, se comprende cómo en este sentido podía ya el Verbo en los albores de la creación hablar de su carne, predestinada ya, y, como a tal, puesta por Dios ya entonces, y aun mucho antes, es decir, desde toda la eternidad, como fundamento, con lo cual se justifica que puedan aplicarse a ella las palabras de la Escritura: "πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέν με".

Resumiendo, pues, esta exégesis de Marcelo, ¿cómo explica el Ancyrano estos versículos de los Proverbios?, ¿cuál es su verdadero pensamiento? Este aparece claro conjugando los fragmentos 19 [100] y 17 [101]. Allá en los albores de la creación, el omnipotente Dios previó a la Iglesia que en el decurso de los siglos había de venir. Ahora bien: en medio de las profundidades de los divinos designios, determinó poner como fundamento de esta Iglesia la Encarnación del Verbo, que no otra cosa es la dispensación según la carne de Cristo. Y por lo tanto, esta preordenada dispensación, o, lo que es lo mismo, esta Encarnación determinada ya en los inefables planes de la divinidad, es lo que, según Marcelo, llama la Escritura "fundamento" de su Iglesia. Y en confirmación aduce el texto de San Pablo a los Corintios, en el que el Apostol dice que nadie puede poner otro fundamento que el que está ya puesto: Jesucristo. Este θεμελιοῦν, por lo tanto, es correlativo en cierto modo al κτίζειν del otro versículo. Por el θεμελιοῦν se expresa la determinación de Dios de poner la Encarnación como fundamento de aquel linaje escogido de adoradores de Dios que había decretado llamar a la adopción de hijos [102] por medio de Jesucristo, como dice San Pablo a los Efesios [103]. Esta determinación de Dios se lleva a la práctica en la Encarnación, y entonces tiene lugar el κτίζειν de la dispensación según la carne por medio de la Virgen María, preelegida ya también para este mismo fin de unir a su Verbo la carne humana [104]. Así, pues, el θεμελιοῦν y el κτίζειν de ambos versículos vemos que en la explicación de Mar-

---

[99] CM II, 3; K 46, l. 20-21; MG 24, 801 C. "El Señor me creó evidentemente mediante la Virgen María, por cuyo medio Dios predeterminó unir a su Verbo la carne humana."

[100] CM I, 2; K p. 11, l. 30-p. 12, l. 2; MG 24, 737 C; MF 19. "Como, por consiguiente, el omnipotente Dios previó ya desde el principio la Iglesia, del mismo modo también preordenó la economía de Cristo según la carne, por medio de la cual predestinó llamar a la adopción de hijos al linaje de los temerosos de Dios, después de haber puesto primero el fundamento en su mente. Por esta razón el Apóstol, iluminado por el Espíritu Santo, anuncia claramente diciendo "el predestinado Hijo de Dios" (Rom 1, 4)."

[101] ET III, 3; K 147, l. 14-21; MG 24, 985 A; MF 17, "Antes del siglo me puso a mí como fundamento" (Prov 8, 23), dando este nombre de fundamento a la economía preordenada de éste según la carne. Como también el Apóstol dice, "porque nadie puede poner otro fundamento fuera del que está puesto, que es Jesucristo" (1 Cor 3, 11). Recuerda, por consiguiente, en este lugar (el Apóstol) precisamente aquel único siglo, en el cual decía que lo que a Cristo se refiere había sido puesto como fundamento."

[102] CM I, 2; K 11; l. 30-32; MG 24, 740 A; MF 19.

[103] Eph 1, 5.

[104] CM II, 2; K 46, l. 20-21; MG 24, 801 C; MF 10.

celo aparecen contrapuestos como determinación y acción o realización de la misma obra.

Un poco largo ha sido este comentario a la exégesis de Marcelo, pero nos sirve para penetrar con toda certeza su mente acerca de la unión que se da entre los dos elementos cristológicos. Marcelo aplica en estos fragmentos [105] las palabras de la Sabiduría al Verbo, pero sólo al Verbo encarnado. Por tanto, según Marcelo, el Verbo puede decir y de hecho dice: "El Señor me creó a *mí*", refiriéndose a su cuerpo, a su naturaleza humana, a su humanidad. La fuerza de este argumento salta a la vista. Ni es menester que insistamos en ella. El cuerpo, la humanidad unida al Verbo, es algo tan unido, tan trabado con el mismo Verbo, que Este puede hablar de ella como quien habla de sí mismo, como quien habla de una cosa que le pertenece tanto como su mismo Yo. Y así lo que sucede a la carne, a la humanidad, el Verbo lo refiere como sucedido a sí propio. ¿Es posible una unión mayor? Si ésta no es unión substancial, o hipostática, como se la llamó después, ¿qué clase de unión será? ¿Qué tienen que ver aquí las Cristologías del Samosatense y de Fotino, y otras por el estilo? De ahí que no es raro que Marcelo hable de la divinidad del Salvador contraponiéndola a la dispensación según la carne [106], y por lo tanto, este solo sujeto: "el Salvador", comprende, según Marcelo, a ambos términos: divinidad y humanidad, y supone por los dos. En qué forma, respecto de cada uno, también lo dice con mucha claridad Marcelo, y nosotros lo investigaremos más abajo. Aquí sólo nos interesa saber que para Marcelo un solo sujeto es Dios y hombre a la vez. Y que este mismo sujeto puede hablar de cualquiera de estos dos términos como de algo que pertenece a su propio YO.

Siendo esto así, no es de maravillar que nos diga Marcelo:

> "Por consiguiente, como hemos dicho frecuentemente, antes de la venida se llamaba Verbo; después de la venida y de la asumpción de la carne recibió diversas apelaciones, porque el Verbo fué hecho carne" [107].

Por lo tanto, esta unión con la carne humana fué la razón de que el Verbo recibiera nuevas apelaciones, con las cuales, según Marcelo, se expresaban algunos de los efectos de esta unión. Según Marcelo [108], el Verbo antes de la Encarnación, por diversas razones que ahora no hacen a nuestro caso y que pueden ser estudiadas al tratar de las ideas trinitarias del Ancyrano, no podía en manera alguna recibir el apelativo de "primogénito" que le da San Pablo [109]. Con todas sus fuerzas se resiste a la tal concesión, y no es la última razón el poder quitar a los arrianos toda posibilidad de utilizar este texto para defender su herejía. Creía que desaparecería la eternidad del Verbo, desde el momento en que

---

[105] CM II, 3; K 46; MG 24, 801s.; MF 9, 10, 11.
[106] CM II, 3; K 46, l. 11-16; MG 24, 801 C; MF 9.
[107] CM II, 3; K 44, l. 8-11; MG 24, 797 C; MF 49.
[108] CM II, 3; K 45, l. 11-13; MG 24, 800 C; MF 4.
CM II, 3; K 45, l. 15-16; MG 24, 800 D; MF 5.
CM II, 3; K 45, l. 18-19; MG 24, 801 A; MF 6
[109] Col 1, 15-16.

se le aplicara el concepto de "primogénito", dado el sentido temporal que a este concepto habían comunicado los arrianos, como lo demuestran claramente sus palabras [110]. Pues bien: este mismo apelativo lo da Marcelo sin ningún temor al mismísimo Verbo una vez verificada su unión con la humanidad:

"por razón de aquella generación según la carne" [111].

Por tanto, la humanidad es la razón última de que el Verbo pueda recibir un predicado tan íntimo como el de "primogénito", que afecta a lo más hondo del ser mismo del sujeto que lo lleva. Si esto no es unidad de ser y unidad de sujeto, no sabemos ya qué cosa podrá llevar el nombre de tal. Porque, al fin y al cabo, quien es engendrado en el seno de la Virgen es la humanidad, y a pesar de todo, quien en esta ocasión *se llama* "engendrado", "primogénito", es el Verbo. Señal evidente, por tanto, que, según Marcelo, Verbo y humanidad forman un solo ser, un solo sujeto. Si forman un solo ser, un solo sujeto, y por otra parte consta que son dos términos tan distintos e inmiscibles como divinidad y humanidad, no queda sino que estén unidos con una verdadera unión substancial.

Este mismo Verbo, unido con la humanidad, es el que recibe, según Marcelo, el nombre de Jesús y de Cristo [112], juntamente con otras muchas apelaciones [113]. Y hay que tener en cuenta que, para Marcelo, quien lleva principalmente el nombre de Jesús y de Cristo, etc., es el Verbo, no la humanidad, si bien se trata siempre del Verbo unido con la naturaleza humana. Y si con el nombre se designa el YO, y a estos dos términos, divino y humano, unidos entre sí, se les designa después de la unión con un solo nombre, que por otra parte es un nombre nuevo, que designa en el sujeto que lo lleva nuevas propiedades, señal es evidente de que, de los términos unidos entre sí, resulta un solo sujeto, un solo YO, o, para hablar en términos filosóficos, una sola y única persona. Ahora bien: para que pueda resultar un solo sujeto, un solo YO, una sola persona, ¿qué clase de unión se ha de dar entre tales extremos? Ni olvidemos lo que ya dijimos, que para Pablo de Samosata: "Uno es Jesucristo y otro es el Verbo" [114]. Y en esta fórmula está, como dijimos, la quinta esencia del samosatenismo. En cambio, como acabamos de ver, para Marcelo, el Verbo, y sólo el Verbo, si bien el Verbo encarnado, es Jesucristo. La diferencia, por tanto, entre ambas Cristologías, y, radicalmente, entre ambas maneras de unión, no puede ser ya más distinta. Uno afirma lo que el otro niega. ¿Es cierta la tesis de Loofs? Como dice Bardy [114a], en vano Pablo de Samosata se esfuerza para engrandecer a Cristo y declararlo superior a los otros hombres: por su naturaleza, Jesús no es más que un hombre, únicamente un hombre, y los obispos que con-

[110] CM II, 3; K 45, l. 19-20; MG 24, 801 A; MF 6.

[111] CM II, 3; K 45, l. 15-16; MG 24, 800 D; MF 5.

[112] CM III, 3; K 43, l. 32; MG 24, 797 B; MF 42. Es falso, por lo tanto, lo que dice Eusebio: CM II, 3; K 44, l. 12-14; MG 24, 800 A.

[113] ET I, 18; K 79; l. 5...; MG 861 B; MF 43.

[114] BARDY, op. cit., p. 466.

[114a] BARDY, op. cit., p. 474.

denaron al samosatense tenían razón al resumir así sus enseñanzas señalando el rasgo que más las caracterizaba [114b].

Otro de los predicados que, según Marcelo, el Verbo recibe, por razón de su unión con la carne humana, es el de ser imagen de Dios invisible [115]. Esto es interesantísimo para nuestro objeto en este punto. Como se deduce del estudio de las ideas trinitarias de Marcelo de Ancyra, entre las cualidades que, según él, forman y pertenecen al concepto de *imagen*, se halla en primer término el que sea *visible* [116]. Por esta razón, el Verbo antes de la Encarnación, según Marcelo, en modo alguno podía ser imagen de Dios [117]. Ahora bien: después de la Encarnación, el Verbo, en cuanto tal, continúa tan invisible como antes. Sólo se ha unido a sí la humanidad visible. Y sin embargo, por esta sola razón, puede ya el Verbo, según Marcelo, recibir sin más el predicado de imagen de Dios, el predicado de ser visible [118]. Evidentemente que si ambos extremos no formaran un solo ser, un solo sujeto, un solo YO, esta manera de proceder de Marcelo carecería de explicación y fuera de todo punto imposible.

El Verbo por consiguiente, por razón de la naturaleza humana, puede recibir, y de hecho recibe, predicados que de suyo son completamente impropios de la divinidad. Así también sucede esto, por ejemplo, en la exégesis que hace Marcelo del versículo de Jeremías [119], la cual puede servir mucho para iluminar sus ideas trinitarias. El Ancyrano dice que aquí el Profeta habla del Verbo encarnado. Si esta exégesis está bien o mal, no hace al caso juzgarlo. Lo único que nos interesa aquí es el modo de raciocinar de Marcelo, para que en él se nos descubra su mente cristológica. Dios, afirma, y por tanto el πνεύμα, o, lo que es lo mismo para Marcelo, como ya dijimos antes y aparece del estudio de su doctrina trinitaria, la naturaleza divina no puede en modo alguno ser, según el Ancyrano autor de las sombras: "σκιᾶς ποιητικόν" (Téngase en cuenta que aquí hace Marcelo una referencia implícita a la segunda parte del versículo de Jeremías.) Por lo tanto, evidentemente, tampoco lo puede ser el Verbo en cuanto tal, ya que es πνεύμα, substancia divina, Dios. Esta es su manera de discurrir. Y, sin embargo, vemos que Marcelo este mismo predicado que él acaba de juzgar como enteramente contrario a la divinidad, y por consiguiente al Verbo sin encarnar, lo aplica al Verbo encarnado, sin ningún miedo ni repugnancia. Y repárese bien: No lo aplica a la naturaleza humana solamente, sino al mismísimo Verbo, una vez asumida ya la carne humana, y por esta precisa razón. Este Verbo es, por lo tanto, el único sujeto del tal predicado. ¿Podría esto tener lugar si entre ambos existiera sólo una unión meramente moral o accidental? ¿Podría esto darse en

---

[114b] *Epist. synod.*, en EUSEBIO, *Histor. ecclesiast.*, VII, 30, 10; ed. Schwartz, p. 710, l. 16: MG 20, 713 B: "τὸν μὲν γὰρ υἱὸν τοῦ θεοῦ οὐ βούλεται συνομολογεῖν ἐξ οὐρανοῦ κατεληλυθέναι"

[115] CM II, 3; K 49, l. 25-26; MG 24, 808 A; MF 94. Cf. CM II, 3; K 48, l. 28-29; MG 24, 805 B; MF 93.

[116] CM II, 3; K 48, l. 30-31; MG 24, 805 B; MF 92.

[117] CM II, 3; K p. 48, l. 33-p. 49, l. 5; MG 24, 805 BC; MF 93.

[118] CM II, 3; K 49, l. 21-30; MG 24, 808 A; MF 94; CM II, 3; K p. 49, l. 32-p. 50, l. 4; MG 24, 808 AB; MF 95.

[119] Thren 4, 30; ET II, 1; K 100, l. 1-6; MG 24, 900 CD; MF 56, 57.

el caso de Pablo de Samosata o de Fotino? ¿Qué responde Loofs a esto? ¿Se encuentra algún caso parecido en aquellos heresiarcas? Más abajo insistiremos todavía más en este mismo punto, tan importante para determinar una Cristología, al hablar de la "comunicación de idiomas" en la Cristología de Marcelo de Ancyra, de la cual lo que acabamos de decir no parece ser más que un mero caso particular.

Esta unidad substancial de sujeto en Cristo, después de verificada la unión de ambos términos, aparece también claramente en los fragmentos [120] con que Marcelo quiere probar contra Asterio la unidad de substancia divina entre el Padre y el Verbo. Asterio había afirmado que las palabras de Cristo: "Yo y el Padre somos una misma cosa" [121], fueron dichas por El:

"διὰ τὴν ἐν ἅπασιν λόγοις τε καὶ ἔργοις ἀκριβῆ συμφωνίαν" [122].

Marcelo responde que esto es falso, porque tal ἀκριβῆ συμφωνία alguna vez no existió, sino, por el contrario, una manifiesta ασυμφωνία [123]. Y para comprobarlo, aduce los hechos de la oración del huerto. Ahora bien: Marcelo reconoce que tal inconsonancia hay que referirla a la debilidad de la naturaleza humana asumida por el Verbo [124]. Y, sin embargo, cuando se trata de examinar la συμφωνία entre el Padre y el Hijo, aduce Marcelo esa misma inconsonancia como algo *propio* del Verbo. Evidentemente, pues, que, de no haber una completa unión substancial entre ambos elementos, entre ambas naturalezas, divina y humana, el argumento de Marcelo contra Asterio fallaría por su base, ni podría en modo alguno aducir el Ancyrano, como algo propio del Verbo, lo que él mismo reconoce como propio de la naturaleza humana, y causado por ella.

d) *El Verbo aparece como sujeto de una doble voluntad.*

Más aún. En la doctrina cristológica que se encuentra en los fragmentos acabados de citar, Marcelo se adelanta muchos años a su tiempo, y muestra tener una visión de la Cristología mucho más perfecta que ninguno de sus contemporáneos ortodoxos. Pues en los dichos fragmentos está perfectamente expresada la existencia de una doble voluntad en Cristo. Y doble voluntad en unidad de sujeto y de persona. Y que esta doble voluntad en un único sujeto no sea una apariencia o afectación, lo demuestra perfectamente Marcelo [125]. Que se trata de un solo sujeto con doble voluntad es evidentísimo, y no hay para qué nos detengamos en probarlo. Sn embargo, Zahn [126] prueba de esta manera la existencia de este único sujeto, de este único YO, para las dos voluntades: "Es besteht also wirklich jenes Auseinandertreten des

---

[120] CM II, 2; K 37, l. 22s.; MG 24, 788; MF 73, 74.
[121] Io 10, 30.
[122] CM II, 2; K 37, l. 29-30; MG 24, 788 A; MF 73
[123] CM II, 2; K 38, l. 1-3; MG 24, 788 B; MF 73.
[124] CM II, 2; K 39, l. 17-19; MG 789 C; MF 74.
[125] CM II, 2; K 38, l. 10-14; MG 24, 788 C; MF 73.
[126] ZAHN, TH., op. cit., p. 163.

Willens Iesu und des Willens Gottes; von da aus wir argumentiert. Aber daneben zeigen sich Ausdrücke, welche dies als eine sofort wider verschwindende Erscheinung und insofern doch wieder fast wie Schein darstellen [127]. Es würde diese Frage selbstverständlich für ihn keine Schwieigkeit haben, wenn er in Christus ein menschliches, nur unter der Wirkung des Logos stehendes Ich annähme; dass das nicht der Fall sei, zeigt sich nirgend deutlicher, als hier. Der σωτήρ erscheit als die beides, die σάρ und der λόγον in sich befässende Person, welche bald auf die andere Seite ihres Wessens Blick und Rede richtet". De lo dicho por Zahn resulta ya que la única persona de Cristo es el Verbo, y por tanto divina. Y que en él no existe ningún YO o persona humana. Pero esto lo dejamos para probarlo nosotros abundantemente después con evidentes pruebas sacadas de los mismos fragmentos de Marcelo.

VIII. LOS DOS ELEMENTOS, DIVINO Y HUMANO, CON TODO, NO SE CONFUNDEN, SINO QUE PERMANECEN DISTINTOS DESPUES DE LA UNION

En Marcelo, estas dos naturalezas, divina y humana, aunque unidas entre sí en la forma que acabamos de ver al considerar los efectos de dicha unión, sin embargo no hemos de creer que de tal modo se unan que lleguen a confundirse entre sí. A pesar de la unión dicha, con todo, la carne o el hombre permanece en Cristo completamente distinto del Verbo con quien se une. Esta afirmación que acabamos de hacer se puede probar con textos de Marcelo. Aunque, como hemos visto, y veremos después más ampliamente, en Cristo hay un único sujeto, un único YO; sin embargo, el hombre unido al Verbo permanece verdadero hombre después de la unión. Y así hablando de él dice Marcelo:

> "Este es el amado, el hombre unido al Verbo, acerca del cual el Evangelista dijo: "Este es mi hijo muy amado, en el cual me he complacido" [128].

Prescindiendo de la dificultad que este fragmento puede hacer a la doctrina trinitaria de Marcelo, como pondera Zahn [129]; sin embargo, sea cual sea la razón que Marcelo pudiera tener para hablar así, la cual debe investigarse al tratar de las ideas trinitarias, lo cierto es que el Ancyrano, después de la unión y durante ella, habla del hombre unido al Verbo, lo cual hace pensar que no se ha destruído por la unión la naturaleza humana.

En otra parte habla Marcelo de:

> "aquel hombre en el cual Dios lo quería recapitular todo..." [130].

Y al hablar así se refiere a la humanidad unida al Verbo después de la unión, o también a Cristo que, por tener perfectas ambas naturalezas, lo mismo se puede llamar hombre que Dios.

---

[127] CM II, 2; K 39, l. 12-13; 17; MG 24, 789 C; MF 74.

[128] Mat 3, 17; CM II, 3; K 51 l. 11-13; MG 24, 809 B; MF 109.

[129] ZAHN, TH., op. cit. p. 103-104.

[130] CM II, 3; K 45, l. 20-22; MG 24, 801 A; MF 6.

Que Marcelo crea que en Cristo la naturaleza humana permanezca perfecta, no obstante la unión con el Verbo, aparece clarísimamente en donde discute, como veremos después, sobre si la unión entre ambos ha de ser eterna o no, y, por consiguiente, si ha de durar después del juicio o no [131]. De ello trataremos ampliamente más adelante. Tal discusión carecería de sentido, si la humanidad de Cristo no fuera perfecta durante la unión. Pero además Marcelo nos habla "del hombre" asumido por el Verbo, y que, como tal, se sienta a la diestra del Padre [132]. Estudia la inmortalidad de este hombre [132a]. Y mal se puede hablar de inmortalidad, si primero no se da el hombre. Pero, en fin, la cosa es tan clara que no cremos necesario insistir.

IX. LOS DOS ELEMENTOS SE UNEN PARA SALVAR AL GENERO HUMANO CAIDO

Este hombre perfecto no permanece independiente, como vimos en Pablo de Samosata, sino que es asumido por el Verbo, como dijimos, para que la humanidad caída, que había sido engañada por el demonio, pudiera de nuevo a su vez vencer a éste [133]. He ahí el fin de la Encarnación, según Marcelo. Redimir al hombre de la potestad del demonio, bajo el cual se encuentra, por haberse antes dejado engañar por el mismo. Este es un concepto que se encuentra frecuentemente en el Ancyrano. Elevar de nuevo al hombre al orden sobrenatural, en nuestra terminología, y del cual había caído. He ahí la razón de que, según Marcelo, el Verbo se hiciera hombre.

> "El Verbo de Dios debió nacer de la Virgen y asumir la carne humana para que, por medio de ella, habiendo el hombre podido abatir al demonio, que primero había prevalecido, dispusiera a la humanidad, no sólo para que pudiera ser incorruptible e inmortal, sino para que pudiera sentarse con Dios en un mismo trono en los cielos" [134].

Fragmento magnífico. La redención se obra por medio de la carne de Cristo, pero la carne unida al Verbo. Aquélla es el instrumento del Verbo para abatir el poderío del demonio sobre la humanidad. Parece que también distingue Marcelo entre: que el hombre pudiera ser de nuevo incorruptible e inmortal y que pueda sentarse junto con Dios en un mismo trono. Esto último, ¿aparece en Marcelo como un grado superior en esta victoria redentiva? Además, al unirse el hombre al Verbo en Jesucristo por medio de la Encarnación, recibió también esta humanidad de Cristo, en cuanto unida al Verbo, potestad no sólo sobre todas las cosas de la tierra, sino también sobre las del cielo [135]. Y juntamente con este universal poderío, recibe asimismo de

---

[131] CM II, 4; K 53s.; MG 24, 813s.; MF 116-121.
[132] CM II, 4; K 54, l. 12-16; MG 24, 816 B; MF 117.
[132a] CM II, 4; K 55, l. 11-13; 23-24; MG 24, 817 AB; MF 120, 121.
[133] CM II, 3; K 51, l. 6-9; MG 24, 809 B; MF 108.
[134] CM II, 3; K 51, l. 15-19; MG 24, 809 BC; MF 110.
[135] CM II, 3; K 50, l. 18-19; MG 24, 808 D; MF 105.

Padre la humanidad de Cristo, por medio del Verbo, la gloria [136] de que nos habla el Evangelio [137], con la cual después ha de glorificar Cristo a todos los varones temerosos de Dios [138].

En estos fragmentos que nos ocupan se encuentra, pues, todo lo más esencial por lo que se refiere al fin redentivo y santificativo de la Encarnación. Este fin está muy fijo en la mente de Marcelo, como aparece en muy diversos fragmentos. No para su propia utilidad, nos dice Marcelo, el Verbo asumió nuestra carne, sino para que nosotros, al estar asociados con El por medio de la Encarnación, pudiéramos alcanzar la inmortalidad [139]. Y en otra parte dice que no por causa suya, sino por causa nuestra asumió nuestra carne [140].

Esta victoria, pues, sobre el demonio, y la liberación del género humano que yacía bajo su poder, fué lo que hizo al Verbo asumir carne humana. Esta humanidad, unida substancialmente al Verbo, recibió, como es natural, las primicias de la potestad sobre el demonio [141]. La victoria sobre el demonio, el cual hasta entonces señoreaba el mundo, importa también la inauguración de un reino cuyo rey es Cristo-hombre, o sea el Verbo encarnado. Ya el Verbo en cuanto Verbo reinaba con el Padre desde toda la eternidad [142]. Pero ahora el Verbo encarnado en cuanto hombre, y por tanto, Cristo-hombre, recibe también, por virtud del Verbo, el título de rey, a fin de que se pueda decir que el hombre, engañado antes por el demonio, ha vencido ya completamente a su deceptor [143]. Y así vemos que aplica Marcelo a Cristo-hombre varios de los textos mesiánicos que dan al Mesías el título de Rey. Como aquel de David: "El Señor reina: alégrese la tierra" [144]. De este modo, dice Marcelo, con este reinado de Cristo en la Iglesia, el hombre, que había sido echado fuera del reino de los cielos, podrá de nuevo obtener este reino [145]. Esto último es la razón de ser del reinado especial del Verbo hecho carne, y por esa misma razón Cristo-hombre ha sido constituído Rey por medio del Verbo, para que destruya el dominio, el poder y el imperio del diablo [146]. Este reinado, usando de los textos de San Pablo, dice Marcelo, que ha de durar hasta someter todos los enemigos a los pies de Cristo [147], cuando Cristo entregue su reino a Dios Padre [148]. Cómo entienda Marcelo estos dos versículos del Apóstol lo veremos al fin de este trabajo.

Como se puede apreciar por lo dicho, a pesar de que la controversia entre Marcelo y Asterio era puramente trinitaria, y en modo alguno cristológica, y mucho menos soteriológica, en sus

---

136 CM II, 3; K 50, l. 26-30; MG 24, 809 A; MF 106.
137 Io 17, 5. ? Así parece creerlo Klostermann, p. 50.
138 CM II, 3; K 50, l. 29-30; MG 24, 809 A; MF 106.
139 CM II, 4; K 53, l. 18-20; MG 813 C; MF 117.
140 CM II, 4; K 56, l. 5-6; MG 94, 817 A; 119.
141 CM II, 3; K 51, l. 8-9; MG 24, 809 B; 108.
142 CM II, 4; K 54, l. 8-9; MG 24, 816 A; MF 117.
143 CM II, 4; K 54, l. 9-12; MG 24, 816 A; MF 117.
144 Ps. 96, 1.
145 CM II, 3; K 51, l. 27-30; MG 24, 809 D; MF 111.
146 CM II, 4; K 52, l. 11-15; MG 24, 812 B; MF 112.
147 1 Cor 15, 25.
148 1 Cor 15, 24.

fragmentos, sin embargo, se encuentran puntos muy importantes para que podamos venir en conocimiento incluso de su Soteriología.

X. ES EL VERBO ENCARNADO, Y NO SOLO LA "CARNE" DE CRISTO QUIEN REDIME A LA HUMANIDAD

Una diferencia esencial hay entre la Soteriología de Marcelo y la que podríamos llamar Soteriología de Pablo de Samosata, si tal Soteriología existe. Un Dios puede salvar a los pecadores, pero un hombre, por santo que sea y sin pecado, es incapaz de llevar a término tal cometido. Y para Pablo, Cristo era sólo hombre, no era Dios. Dios y Cristo eran dos sujetos diversos. El Verbo en Pablo no fué jamás el sujeto de las acciones humanas. De ahí que fuera imposible en su sistema una redención [149].

En Marcelo, en cambio, ¿qué sucede? Si tuviéramos que escuchar solamente a Eusebio, podríamos afirmar que casi lo mismo que en Pablo de Samosata. Pues una de las acusaciones más serias de Eusebio contra Marcelo está en que todo lo que acabamos de decir, Marcelo lo interpreta pura y solamente de la "carne de Cristo" En una palabra: Eusebio dice que toda la teología que acerca del Hijo unigénito de Dios encontramos en las Escrituras, Marcelo la refiere o la traspasa [μεταφέρει] a la "carne de Cristo", queriendo en cierto modo deificarla [150]. Lo mismo dice al hablar de puntos particulares, como de la teología de los Proverbios y de San Pablo, las cuales traspasa [καταβάλλει] a la "sola carne" [151]. Afirmaciones parecidas lanza en otros lugares. ¿Qué hay que decir sobre este punto tan delicado como importante? Claro que de ser esto verdad se hundiría todo lo que hemos dicho y toda la Cristología de Marcelo. Pero si se examinan bien las fuentes, se ve que sucede completamente todo lo contrario de la acusación de Eusebio, sin que quede para ello el menor fundamento. He aquí lo que en seguida vamos a estudiar.

Es evidentísimo que de ninguna manera para Marcelo el Salvador es sólo el hombre. Precisamente él echa en cara a Eusebio de Nicomedia esto mismo:

> "¿Cómo, pues, Eusebio, no atendiendo a todo esto, quiere que el Salvador sea sólo hombre?" [152].

Nada, por tanto, más lejano de la manera de pensar de Marcelo. Más aún. El Ancyrano no quiere en modo alguno, contra Eusebio de Nicodemia [153], que Jesús precisamente en cuanto mediador sea sólo hombre. Pues dice que si fuera solamente tal, no se podría poner en El ninguna esperanza. Para confirmar lo cual cita el texto de Jeremías [154]: "Maldito el hombre que pone su esperanza en otro hombre". Tan lejos está Marcelo de hacer la

---

149 Cf. BARDY, op. cit., p. 472

150 CM II, 2; K 43, l. 23-26; MG 24, 797 A.

151 CM II, 3; K 48, l. 20-21; MG 24, 805 AB.

152 CM I, 4; K 30, l. 16-17; MG 24, 775 A; MF 102.

153 CM I, 2; K 29, l. 14-28; MG 24, 772 BC; MF 100.

154 Ier 17, 5.

sola naturaleza humana de Jesús mediador de la salud y salvador de los hombres. Ciertamente que sin la naturaleza humana el Verbo no hubiera podido hacer todo lo que hizo para el bien de los hombres. Ni le hubieran convenido a El muchos de los predicados que ahora le convienen y que tienen relación con la redención. Todo esto lo reconoce Marcelo. Y esto es lo único que Eusebio puede aducir en confirmación de su acusación. Pero sin embargo, siempre sostiene Marcelo que únicamente es el Verbo, si bien el Verbo encarnado, el Salvador de los hombres. Con este nombre de Salvador designa, no a la humanidad de Cristo, sino al Verbo, y muchas veces aun cuando habla del Verbo en cuanto tal [155]. Según Marcelo, nadie, ni entre los justos y santos hombres ni entre los santos ángeles, fué digno ni suficiente [ἀξιόπιστος] para cancelar [λῦσαι] la pena decretada por Dios a los hombres, fuera del Verbo [156]. El mismo Verbo es el que, hablando de su carne, dice por boca del Profeta en los Proverbios: "El Señor me crió para sus obras" [157]. ¿De qué obras se trata? Como se deduce del estudio de todos estos fragmentos, que más se refieren a las ideas trinitarias de Marcelo, y por esa razón no nos entretenemos mucho en ello, para Eusebio estas obras son la creación del mundo, en orden a la cual había sido el Verbo intermediario o camino del Padre. En cambio, para Marcelo las obras y trabajos para los cuales ha sido engendrado el Verbo según la carne son los trabajos de la Redención [158], de los cuales Cristo en San Juan [159] tan frecuentemente habla, y por medio de los cuales todo debió ser renovado, pues lo antiguo había ya caducado [160]. Claro que el Verbo, cuando profiere estas palabras por medio del Profeta, habla de su cuerpo, pero al mismo tiempo este Verbo aparece en estos fragmentos de Marcelo como verdadero sujeto y agente de la obra de la Redención. Como vimos, es precisamente el Verbo quien abate el período del demonio, aunque esto lo realice por medio de la naturaleza humana [161]. El Verbo de Dios, y nadie más fuera del Verbo de Dios, es para Marcelo de Ancyra el Salvador universal. Lo cual aparece continuamente en sus fragmentos, como sucede cuando aplica al Salvador del mundo las palabras de Baruch [162], que él atribuye equivocadamente a Jeremías [163]. Y en otros muchos y muy diversos fragmentos siempre aparece el Verbo como Salvador. Citarlos todos sería largo. Baste lo dicho como ejemplo. En una palabra, para Marcelo el Verbo y la carne de Cristo forman un solo sér en orden a la Redención, cuyo agente se puede llamar y es verdaderamente el Verbo.

---

155 CM II, 2; K 38, l. 15; MG 24, 788 C; MF 73.
ET III, 4; K 158, l. 10-14; MG 24, 1004 B; MF 67.
CM II, 2; K 39, l. 8-10; MG 24, 789 B; MF 74.
ET II, 19; K 126, l. 16-19; MG 24, 948 C; MF 76.
ET II, 19; K 125, l. 20-21; MG 24, 948 A; MF 79.

156 CM II, 2; K 41, l. 23, s.; MG 24, 793 B; MF 58.

157 Prov. 8, 22.

158 ET III, 3; K 146, l. 26-28; MG 24, 984 C; MF 15.

159 Io 5, 17; 17, 4.

160 ET III, 2; K 145, l. 1-4; MG 24, 981 B; MF 12.

161 CM II, 3; K 51, l. 15-19; MG 24, 808 D; MF 110.

162 Bar 3, 36-38.

163 ET II, 19; K 125, l. 19-25; MG 24, 948 A; MF 79.

XI. EL VERBO: UNICO SUJETO DE TODOS LOS PREDICADOS DEL CRISTO HISTORICO

Pero no sólo podemos asegurar que para Marcelo el único Salvador es el Logos, sino que este mismo Verbo aparece en el Ancyrano como el sujeto propio y único de todos los predicados que tienen por fundamento la carne o la naturaleza humana. Ya vimos lo referente a la concepción, generación y nacimiento. Pero no acaba todo aquí. Ni mucho menos. El sujeto de todo lo que se dice del Cristo histórico, en el decurso de su vida, es única y exclusivamente para Marcelo el Verbo de Dios. Y así vemos que cuando Cristo habla o nos enseña, es propiamente el Verbo quien habla y nos enseña [164]. El mismo Verbo es quien habla con su Padre en el sermón de la Cena [165]. Y el mismo Verbo quien en la oración del huerto muestra por razón de la carne humana su repugnancia ante la pasión que se avecina. Esto aparece clarísimo en el fragmento 73 de Marcelo. Que sea el Verbo el único sujeto de todo lo que en este fragmento se contiene, no hay duda alguna. De El está únicamente hablando Marcelo en su polémica con Asterio:

> "Si, por consiguiente, el mismo (Verbo) dice estas cosas: "Yo salí del Padre y he venido [166], y de nuevo: "y la palabra que oís no es mía sino del Padre que me ha enviado" [167], y "todo cuanto tiene el Padre mío es" [168], es evidente que con toda razón también decía aquello: "mi Padre está en mí y yo en mi Padre" [169], a fin de que el Verbo que esto dice esté en Dios, y a su vez el Padre en el Verbo, porque el Verbo es fuerza del Padre" [170].

Por lo tanto es evidente que aquí Marcelo habla precisamente del Verbo. Y este Verbo es el único sujeto de todo lo que sigue en este fragmento. En primer lugar, afirma Marcelo contra Asterio que, no por una exactísima consonancia en todas las palabras y obras podía este Verbo decir: "Yo y el Padre somos una misma cosa" [171]. Pues de la Escritura se sigue que en el tiempo de la pasión hubo inconsciencia entre los dos. Evidentemente, que si este raciocinio contra Asterio ha de valer algo, Marcelo tiene que referir todo lo que sigue al mismo Verbo, y el Verbo ha de ser el único sujeto que profiere las frases siguientes:

> "Porque, qué consonancia hubo en el tiempo de la Pasión, cuando decía: "Padre, si es posible, pase de mí este cáliz" [172], añadiendo también aquello otro: "pero no como

---

[164] ET II, 19; K 124, l. 3; MG 24, 944 C; MF 77.
[165] Io 10, 30.
[166] Io 8, 42.
[167] *Ibid.*, 14, 24.
[168] *Ibid.*, 16, 15.
[169] *Ibid.*, 10, 38.
[170] CM II, 2; K 37, l. 22-27; MG 24, 788 A; MF 73.
[171] Io 10, 30.
[172] Mt 26, 39.

yo quiero, sino como tú" [173]. Porque, en primer lugar, no es propio de uno que esté de acuerdo con otro decir: "Pase de mí este cáliz". Porque nada que tenga relación con la consonancia, ni algo que de ella se siga, parece ser el decir: "Padre no se haga mi voluntad, sino la tuya" [174]. Oyes cómo el texto, según lo que parece, pone de manifiesto la inconsonancia. El uno quiere; el otro, en cambio, no quiere. Porque, que el Padre quería, se pone de manifiesto porque sucedió lo que quería; que el Hijo no quería, aparece en las súplicas de éste" [175].

Claro que es necesaria la carne para que el Verbo pueda experimentar y hablar de los efectos de la debilidad, de la aversión a la muerte, de la desgana de cumplir la voluntad divina, pero el sujeto de todos estos sentimientos y afectos, según Marcelo, es únicamente el Verbo. En una palabra: el único sujeto de toda la vida de Cristo a través de su naturaleza humana es el Verbo de Dios, aunque las vivencias de esta vida aparezcan a veces de un modo tan humano como en la prueba y agonía de Getsemaní. Desde la generación y nacimiento, hasta la cena y pasión, siempre es para Marcelo de Ancyra el Verbo el que vive aquella vida, aquellas vivencias, para la salvación de los hombres. Siendo esto así, como se prueba ubérrimamente por los textos de Marcelo, ¿puede existir el más leve fundamento para alguna sombra de ebionitismo en Marcelo?, ¿puede su Cristología prestarse a alguna lejana comparación con las Cristologías tan diametralmente opuestas, como la de Pablo de Samosata y la de Fotino? Tanto se inclina Marcelo a llamar Verbo al sujeto de toda la vida de Cristo, que en otra parte Eusebio toma pie de eso para reprocharle que a pesar de la gran variedad bíblica de nombres de Cristo, él sólo usa el nombre de Verbo para designar a Cristo cuando habla o cuando obra [176].

La consecuencia que va resultando de todo lo dicho es evidente. De lo que decía Marcelo acerca de la Encarnación del Verbo, de su Nacimiento de la Virgen, de los nuevos predicados con que se le denominaba, concluíamos que la unión entre ambos elementos cristológicos había de ser una unión substancial o hipostática, como se la llamó posteriormente. Pues era una unión en la cual, si bien permanecían las dos naturalezas sin mezclarse, sin embargo resultaba un solo sér, un solo YO. Ahora bien: demos un paso más, que ya, en cierto modo, está implícitamente contenido en lo que allá dijimos. Este solo sujeto, este solo YO, en otros términos, esa sola persona, hemos visto, por lo que acabamos de decir, que es el Verbo. Luego Marcelo defiende en Cristo una sola persona divina. Esta es el Verbo de Dios. Esto es del todo indudable, si se leen bien los fragmentos de Marcelo que hemos aducido. La naturaleza humana es, por tanto, impersonal, aunque sea en sí completa. Sólo así se puede comprender que Marcelo pueda llegar a proponerse el problema de que en seguida trataremos, sobre qué sería de la carne de Cristo, de su na-

[173] *Ibid.*
[174] *Ibid.*
[175] CM II, 2; K 38, l. 4-13; MG 24, 788 BC; MF 73.
[176] ET I, 16; K 76, l. 5s.; MG 24, 857 AB.

turaleza humana, en el caso de que un día fuera abandonada por el Verbo. Si esta naturaleza humana, independiente del Verbo, fuera una persona con un YO distinto del YO del Verbo, tal problema carecería en absoluto de sentido. Ya que Jesús, digno del más alto honor, sin mancha ni pecado, no iba a correr el peligro de anihilación, mientras todos los demás creyentes en Cristo, según la misma opinión de Marcelo, estarán por toda la eternidad bien seguros contra un tal peligro.

XII. COMUNICACION DE IDIOMAS

Y si la comunicación de idiomas de que habla la Teología es una consecuencia inmediata de la unidad de persona en Cristo, y, por consiguiente, de la unión substancial de las dos naturalezas, evidentemente que Marcelo tenía que admitir una sola persona en Cristo y consiguientemente la unión substancial de los extremos, pues hemos ido viendo cómo continuamente está poniendo en práctica la doctrina llamada de la comunicación de idiomas.

No hay para qué volvamos a insistir sobre lo mismo ni a repetir los ejemplos que hemos ido aduciendo. Hemos visto cómo en Marcelo el mismo sujeto que se decía uno con el Padre [177], y, por tanto, Dios, el mismo aparece unas líneas más abajo con una voluntad distinta de la del Padre [178], experimentando en sí toda la debilidad del hombre. Vemos también cómo en la exégesis que Marcelo hace de los Proverbios pone en boca del Verbo predicados que éste se atribuía a sí propio [179], los cuales eran propios de un hombre, de una creatura. Y así podríamos seguir citando ejemplos, pero creemos que con esto y, sobre todo, con todo lo dicho anteriormente, hemos ilustrado ya y confirmado nuestra afirmación.

XIII. ¿ADMITIO, POR CONSIGUIENTE, MARCELO UNA UNION MERAMENTE DINAMICA?

Supuesto todo lo dicho acerca de la doctrina de Marcelo sobre la unión de los dos extremos cristológicos, no nos va a ser muy difícil la solución del problema que nos proponíamos en este trabajo. Ya vimos cómo algunos autores modernos, fundándose tal vez en algunas sugerencias de Eusebio, atribuían a Marcelo de Ancyra, por lo que se refiere a la unión de las dos naturalezas en Cristo, una doctrina semejante a la de Pablo de Samosata, y lo hacían, por consiguiente, adopcionista. ¿Qué hay que decir sobre esa acusación? ¿Qué fundamentos puede tener?

a) *La* ἐνέργεια δραστική *y el* πλατύνεσθαι.

Marcelo, tanto al tratar de la Creación como de la Encarnación, habla de una especie de "dilatación dinámica" de la Divi-

[177] CM II, 2; K 37, l. 30-31; MG 24, 788 AB; MF 73.
[178] CM II, 2; K 38, l. 4s.; MG 24, 788 BC; MF 73.
[179] CM II, 3; K 46, l. 12s.; MG 24, 801 C; MF 9, 10.

nidad. Investigando a fondo toda esta materia, lo cual es más propio de la doctrina trinitaria, se puede comprobar cómo Marcelo, al usar estas fórmulas: ἐνέργεια δραστική y πλατύνεσθαι, lo único que pretendía era excluir de la substancia divina toda división, en contra de lo que establecían sus adversarios. Pero si bien se consideran todos y cada uno de los fragmentos en donde tales fórmulas se encuentran, veremos claramente que Marcelo con ellas no pretende para nada determinar el modo cómo la unión entre ambos elementos cristológicos se efectúa. Al aplicar al Verbo estas fórmulas, lo considera solamente desde el punto de vista de su unidad substancial con el Padre, con el que forma una sola substancia divina. Pero de ninguna manera pretende connotar en el Verbo su manera de unión con la naturaleza humana. Ni mucho menos intenta declarar qué clase de unión sea ésta. De ahí que use exactamente las mismas fórmulas para ambas economías: tanto para la Creación como para la Encarnación. Siendo así que, como notaremos más abajo, los efectos de ambas dispensaciones, son bien diferentes. Lo único que con estas fórmulas quiere poner de relieve Marcelo es que en ambos casos la naturaleza divina permanece siempre una e indivisible. Estas afirmaciones se apoyan en multitud de textos de Marcelo. Veamos primero el sentido que la expresión ἐνέργεια δραστική tiene en los fragmentos del Ancyrano. Y para entender mejor su aplicación a la Encarnación, de que ahora tratamos, investiguemos antes qué sentido le da cuando la refiere a la Creación.

Marcelo parte de que la Creación necesitaba en alguna forma de una fuerza activa y eficaz, y como él mismo dice, de una ἐνέργεια δραστική[180]. Por otra parte, mantiene firme el principio antiarriano:

> "fuera de Dios, nadie ni nada más existía"[181].

La consecuencia de estos dos principios es obvia:

> "porque evidentemente—dice—que todo fué creado por Dios"[182].

No perdamos de vista que estos principios tan sencillos era lo que Marcelo quería con su escrito mantener. Por esto dice a su adversario:

> "Porque si Asterio cree que Dios es el Hacedor de todas las cosas, evidentemente confesará con nosotros que Dios siempre ha existido, que nunca ha tenido principio, que todas las cosas han sido hechas por El y han sido hechas de la nada... Si, por consiguiente, cree Asterio todo esto, fuerza es que confiese también lo otro, que fuera de Dios nada más existía"[183].

Ahora bien: si el mundo necesitaba de una fuerza operatriz, como exigían sus adversarios, y nada existía fuera del mundo, esta

---

[180] CM II, 2; K 42, l. 25-28; MG 24, 796 B; MF 60.
[181] CM II, 2; K 42, l. 28; MG 24, 796 B; MF 60.
[182] CM II, 2; K 42, l. 28-29; MG 24, 796 B; MF 60.
[183] CM II, 2; K p. 39, l. 29-p. 40, l. 2: MG 24, 789 D-792 A; MF 103.

fuerza debía buscarse en el mismo Dios. Por otra parte, encuentra Marcelo en San Pablo y en San Juan que todo ha sido hecho por el Verbo [184]. La consecuencia fluye por sí misma. Si el Verbo lo ha hecho todo, y no hemos de ir a buscar fuera de Dios aquella ἐνέργεια δραστική de que el mundo necesitaba para existir, es evidente que el mismo Verbo que estaba en Dios y que formaba con el Padre ἕν καὶ ταὐτόν, había de ser aquella ἐνέργεια δραστική de que el mundo necesitaba y los adversarios pedían. El Verbo ha de ser la fuerza constructora del mundo, y junto con el Padre, el Creador de todo, y sin separarse substancialmente de El:

> "no existiendo, como no existía, otro dios que junto con El pudiera configurarlo todo. Porque yo soy, dijo, el Dios primero y el Dios último, y fuera de Mí no hay otro Dios [185]. Por consiguiente, no existía otro dios más joven, ni otro Dios cualquiera de segunda categoría, que fuera capaz de obrar junto con el verdadero Dios" [186].

Ya se ve, pues, lo que Marcelo quería decir. Que todo lo que era necesario para la creación se encontraba en Dios. Ni había que ir a buscar el artífice fuera del ser de Dios, como hacían los arrianos. El Verbo que estaba en Dios tenía en sí todo lo necesario para crear el mundo. Y todo esto necesario lo expresa con las palabras ἐνέργεια δραστική. Así quería mostrar Marcelo a sus adversarios la autosuficiencia de Dios, y consiguientemente de su Verbo, en orden a la creación, sin que fuera menester recurrir a ningún ser intermedio, que tuviera substancia diversa de Dios.

También en la Encarnación quiere Marcelo poner de relieve esta unidad e indivisibilidad de la substancia divina, y para ello usa de la misma fórmula que al hablar de la Creación:

> "Por consiguiente, ἐνέργειᾳ δραστικῇ por motivo de la carne el Verbo aparece hasta ahora separado, κεχωρίσθαι, del Padre" [187].

Y en otro lugar dice:

> "ἐνεργειᾳ δραστικῇ por causa de la carne humana parece separarse" [188].

En ambos lugares se encuentra el mismo pensamiento de Marcelo. La separación, por lo que a la substancia divina se refiere, es sólo aparente, es, a saber: "ἐνεργειᾳ δραστικῇ. Pues la divinidad permanece siendo una, como sucede en el caso del entendimiento humano:

---

[184] 1 Cor. 8, 6; CM II, 2; K 37, l. 4-5; MG 24, 785 C; MF 52. Io 1, 3; CM II, 2; K 42, l. 15-16; MG 24, 796 A; MF 121; K 215, l. 9-11; MF 129.

[185] Is 44, 6.

[186] CM II, 2; K 41, l. 27-31; MG 24, 793 BC; MF 58.

[187] CM II, 4; K 53, l. 4-5; MG 24, 813 A; MF 116.

[188] CM II, 4; K 53, l. 30-31; MG 24, 813 D; MF 117.

> "porque no es posible a nadie—dice Marcelo—separar en poder y en substancia el Verbo del hombre, ya que este Verbo forma con el hombre una misma e idéntica "cosa", por ninguna otra cosa separable que por la sola τῇ τῆς πράξεως ἐνεργείᾳ" [189].

Por lo tanto, Marcelo, al usar esta fórmula, para nada pretende explicar el modo de unión de la divinidad con la naturaleza humana, sino evitar toda disociación en la misma substancia divina.

Lo mismo podríamos decir de la otra fórmula, o sea del πλατύνεσθαι. Con este término busca Marcelo solamente excluir toda división de la substancia de Dios, contra los postulados arrianos. De la manera de unión con la naturaleza humana, ni una sola palabra. Marcelo insiste mucho en esta unidad de substancia entre el Padre y el Hijo, aun después de la Encarnación. Así dice a Asterio:

> "Si Asterio piensa que el Hijo está separado substancialmente del Padre, como cualquier hijo humano, escandalizado tal vez de la carne humana, que el Verbo por nosotros asumió, muéstrenos quién diga tal cosa" [190].

Todavía hay otro fragmento, en donde aparece más claramente el modo de pensar de Marcelo:

> "Porque si se investiga acerca del espíritu, éste aparece con razón ser una misma e idéntica cosa con Dios; pero si se investiga, acerca del Salvador, la añadidura según la carne, la divinidad aparece extenderse [πλατύνεσθαι] ἐνεργείᾳ μόνῃ; de suerte que con razón la mónada es realmente indivisible" [191].

Por esto se ve claramente cómo en la mente de Marcelo no desaparece, ni siquiera en la Encarnación, el ἐν καὶ ταὐτόν de que tantas veces habla en sus fragmentos. Dios se encarna y se une a la naturaleza humana, para ser el Salvador del mundo, pero para ello no es menester ningún desgarrarse de la divinidad. Y sin embargo, quiere sostener Marcelo que Dios, la substancia divina, algo hace en esta segunda economía. Algo hace, y no se divide. Marcelo intenta, pues, explicar este concepto inefable con las palabras dichas. Esto es, insinuando que la divinidad se extiende, pero al mismo tiempo haciendo notar que este extenderse tiene lugar sólo ἐνεργείᾳ. Ahora bien: si interpretamos esta ἐνέργειᾳ como antes hemos dicho, se comprenderá fácilmente que con esta palabra intente Marcelo alejar de Dios todo cambio interno que tienda a dividir o a alterar la divinidad o la divina substancia. Y como si la limitación expresada por esta ἐνέργεια, puesta a aquel extenderse de la divinidad, no fuera bastante para excluir de Dios toda mutación, restringe todavía más la realidad expresada en este concepto con el "δοκεῖ" del final de la frase. De esta for-

---

189 CM II, 2; K 40, l. 21-24; MG 24, 792 C; MF 61.
190 ET II, 19; K 126, l. 9-12; MG 24, 948 B; MF 76.
191 CM II, 2; K 35, l. 33-36; MG 24, 784 C; MF 71.

ma puede sacar con todo derecho la última consecuencia, de que en toda esta operación la mónada permanece indivisible, que es lo que Marcelo quiere defender por encima de todo contra Eusebio. De todas estas palabras que expresan alguna acción de Dios, procura Marcelo quitarles el pensamiento accesorio que generalmente llevan consigo, de que con la tal acción se produzca en la divinidad algún género de cambio o de separación substancial.

Finalmente, como ya hemos visto en otra parte de este mismo trabajo, ninguna dificultad hay en que a veces Marcelo llame a la naturaleza divina de Cristo con la palabra πνεύμα. Tampoco en esta palabra se dice nada respecto del modo de unión, ni se puede de su solo uso deducir ya el sistema trinitario o cristológico de quien la emplea, si no se quiere incurrir en manifiestos errores, como ya hemos visto que respecto de Loofs lo demostraban Lebreton y Bardy. Por lo demás, como también ya dijimos, es ésta una palabra que ha sido usada por representantes de las más encontradas tendencias. De ahí que nos parezca poco científico lo que algunos hacen, de una sola palabra deducir y crear ya todo un sistema, hasta las más lejanas consecuencias.

Y estos son todos los argumentos, si argumentos se pueden llamar, que en absoluto se podrían traer para poder achacar a Marcelo ninguna especie de unión meramente dinámica. Por mucho que se busque y se rebusque en sus fragmentos, nada más se puede encontrar que pueda sugerir ni lo más mínimo ni la más remota idea de que Marcelo profesaba tal opinión cristológica. Ahora bien: si de los fragmentos de Marcelo no podemos deducir que éste era dinamista en el sentido dicho, ¿podremos por lo menos deducirlo considerando los escritos de Eusebio de Cesarea?

b) *¿Cuál es el pensamiento de Eusebio en este punto?*

Ciertamente que Eusebio, tanto en su "*Contra Marcellum*" como en sus tres libros "*De Ecclesiastica Theologia*", se esfuerza por atribuir a Marcelo de Ancyra una unión meramente dinámica. Pero, ¿qué argumentos da? Podemos con verdad decir que ninguno. Analizando los textos, resulta ser una pura suposición sin ningún fundamento objetivo. Estudiémoslo.

Procuraremos reducir a una síntesis todo lo que Eusebio dice a este respecto en ambas obras. Brevísimamente su argumentación en último término se reduce a lo siguiente: Eusebio, para quien el Hijo de Dios es una verdadera criatura con substancia diversa del Padre, como se puede probar al tratar de la doctrina trinitaria, no reconoce posible más que la unión de este Hijo a manera de alma con el cuerpo de Cristo. Esta unión es la base de toda su Cristología. Toda hipótesis de unión del Verbo con un cuerpo animado por un alma humana, es decir, con una naturaleza humana perfecta, la rechaza claramente, como si fuera ya, por esto sólo, una unión inductiva de la doctrina de Pablo de Samosata [192]. La consecuencia, pues, es clarísima, ya que, como

[192] CM II, 4; K 57s.; MG 24, 820s.
ET I, 20; K 87, l. 24s.; MG 24, 877s.

vimos, Marcelo defiende que el elemento humano de Cristo es una naturaleza perfecta, con alma y cuerpo.

Todo esto que hemos anunciado brevemente, reduciéndolo a síntesis, lo explica profusamente Eusebio en los lugares citados. El raciocinio que Eusebio hace se puede reducir esquemáticamente a los puntos siguientes: Si Marcelo no quiere admitir, como Eusebio admitía, que el Padre y el Hijo son dos substancias distintas, de forma que el Hijo sea en último término una verdadera creatura del Padre, dice el Cesariense que la Cristología de Marcelo no puede dar otra que una de las tres siguientes, expuestas por el mismo Eusebio [192a]:

O bien el Padre fué quien se encarnó, pues formaba con el Hijo una única realidad divina [193]. En este caso, Marcelo sería completamente sabeliano y patripasiano. O bien, si no se quiere admitir que se encarnó el Padre, ha de admitir necesariamente Marcelo que el cuerpo de Cristo era un mero autómata sin alma, desconectado completamente de Dios [194]. Finalmente, si nada de eso se admite, recurre Eusebio a una tercera posibilidad. El Cuerpo de Cristo estaba unido con un alma humana, y formaba así una naturaleza humana perfecta [195]. Ahora bien: en este último caso, según Eusebio, la unión con la divinidad no podía ser otra cosa que una unión puramente dinámica [196]. Y a fin de cuentas, dice Eusebio, por exclusión resulta que la única concepción cristológica posible para Marcelo es la de una unión μονῇ ἐνεργείᾳ, es decir, meramente dinámica (como el Cesariense interpreta) [197]. Eusebio no quiere entender estas palabras de otro modo. ¿Razón? Ya hemos dicho que no da ninguna y que esta interpretación está contra todas las reglas de la hermenéutica. Ve Eusebio que las dos primeras posibilidades están enteramente descartadas, si bien se consideran los fragmentos de Marcelo. Por tanto, concluye el mismo Eusebio, la unión meramente dinámica es la única que le permitía su concepción del Hijo-Verbo de substancia igual a la del Padre [198]. Prueba documental o histórica, no aduce Eusebio ninguna. Es puramente una deducción que se basa únicamente en sus dos principios arrianos intangibles: el Hijo ha de ser una substancia distinta del Padre, y este mismo Hijo ha de hacer en Cristo las veces de alma humana. Si se supone, pues, una naturaleza humana completa con alma y cuerpo, la unión con la divinidad no puede ser más que dinámica, y en modo alguno substancial. Para que la unión fuera substancial, según Eusebio, el Hijo habría de hacer las veces de alma humana, y además debería tener una substancia distinta del Padre, si no se quiere caer en el patripasianismo.

Como se ve, pues, esta acusación de Eusebio no tiene más valor que el valor que tienen los principios en que se funda. Ni

---

192a ET I, 20; K 87, l. 24-27; MG 24, 877 A.
CM II, 4; K 57, l. 2s.; MG 24, 820 C.
193 ET I, 20; K 87, l. 28-32; MG 24, 877 B.
194 ET I, 20; K 87, l. 34-35; MG 24, 877 B.
CM II, 4; K 57, l. 13-16; MG 24, 821 B.
195 ET I, 20; K 87, l. 33-34; MG 24, 877 B.
196 ET I, 20; K 88, l. 4-9; MG 24, 877 B.
197 ET I, 20; K 88, l. 19s.; MG 24, 877 CD.
198 ET I, 20; K 88, l. 4-9; MG 24, 877 B.

tiene mayor autoridad, como ya vimos, la acusación de los modernos. Eusebio se esfuerza en afirmar que Marcelo pertenece a la corriente cristológica de Pablo de Samosata[199]. ¿Por qué? No puede aducir otras razones que las ya dichas. Ni un texto de Marcelo en comprobación de la tal acusación.

c) *Los efectos de la unión expuestos por Marcelo excluyen toda unión meramente dinámica.*

¿Qué hay que decir a todo esto? Como ya explicamos más arriba, Marcelo no describe por sí misma la unión entre los dos elementos cristológicos. Pero los efectos de dicha unión, tan ampliamente expresados por el Ancyrano, como ya vimos, excluyen toda unión meramente dinámica y hacen creer, sin duda posible, que Marcelo, por el contrario, defendía entre ambos elementos una verdadera unión substancial. No es menester que repitamos cuáles son dichos efectos, pues hemos ya hablado de ellos. A lo allí dicho ahora nuevamente nos remitimos.

XIV. EL REINO DE CRISTO: SU COMIENZO Y SU FIN

Nos queda finalmente un punto por tratar, al querer dar cuenta de la doctrina cristológica de Marcelo de Ancyra. Se trata de sus opiniones acerca del Reino de Cristo, de su comienzo y de su fin. ¿Cuál es el pensamiento de Marcelo en este punto?

En sus fragmentos aparece varias veces el Verbo en cuanto tal reinando ya eternamente junto con el Padre Dios:

> "El Verbo reina juntamente [συμβασιλεύει] con el Padre, cuyo Verbo era y todavía es"[200].

Y en otra parte nos dice:

> "El Verbo estando en el Padre tenía, pues, su propia gloria"[201].

Esta es la gloria íntima que recibió del Padre con su propio ser de Logos. Por consiguiente, cuando en la Escritura se habla de una soberanía dada por el Padre al Verbo, no se trata, dice Marcelo, de una soberanía entregada al Logos antes de los tiempos, y por tanto al Verbo en cuanto tal, pues el Verbo en cuanto tal reinaba ya con el Padre desde toda la eternidad y tenía por derecho propio y por naturaleza su propia gloria. Dice Marcelo:

> "El poder concedido a El, Asterio lo llamó gloria, y no solamente gloria, sino antemundana gloria; y en esto no tenía en cuenta que, antes de la creación, nada existía fuera de Dios"[202].

---

[199] ET I, 20; K 88, l. 21; MG 24, 877 D.

[200] CM II, 4; K 54, l. 8-9; MG 24, 816 A; MF 117.

[201] CM II, 2; K 40, l. 2-3; MG 24, 792 A; MF 103.

[202] CM II, 2; K 40, l. 5-7; MG 24, 792 AB; MF 104.

Por tanto, al Verbo en cuanto tal ninguna soberanía ni ninguna gloria ha sido entregada por el Padre la cual no hubiera recibido el Verbo ya desde toda la eternidad, juntamente con su naturaleza divina. Se trata, pues, de una soberanía entregada por el Padre al hombre asumido por el Verbo, o al Verbo en cuanto hombre:

> "Si, por consiguiente, habla el Santo Evangelio de una gloria concedida a él por el Padre, ésta ciertamente fué el hombre quien la recibió por medio del Verbo. Porque al ser hecho mediador, según dice el santo Apóstol, entre Dios y los hombres, glorificó a los varones temerosos de Dios con aquella gloria que del Padre había recibido" [203].

Y en otro fragmento dice:

> "Para que dispusiera al hombre, vencido antes por el diablo, a reportar victoria sobre el mismo diablo, para que consiguientemente este mismo hombre pudiera recibir las primicias de su poder" [203a].

Por lo tanto, según Marcelo, quien recibió el poder y la soberanía no fué el Verbo en cuanto tal, sino el hombre asumido por el Verbo o el Verbo en cuanto encarnado, como dice el mismo Marcelo:

> "Porque no el Verbo según el mismo (καθ' ἑαυτόν) recibió un comienzo del reino, sino el hombre engañado por el diablo fué hecho rey por medio del poder del Verbo, para que, una vez hecho rey, pudiera vencer al diablo que primero le había derrocado a él" [204].

Esta es, pues, la manera de pensar de Marcelo sobre el comienzo del reino de Cristo. Los fragmentos de Marcelo, en donde se habla del comienzo de este reino, no se refieren a una soberanía concedida al Verbo en cuanto tal en la Creación del mundo, sino que tratan de un suceso que tuvo lugar en la historia de la Humanidad, cuatrocientos años antes de que Marcelo escribiera su libro. Y después de aducir textos de la Escritura, principalmente del Antiguo Testamento, en que se habla del comienzo del reino de Cristo, prosigue Marcelo:

> "Y ciertamente se puede comprobar, con gran abundancia de otros muchos testimonios, que el hombre recibió por medio del Verbo un comienzo de reinado" [205].

Y de este reino de Cristo, de su finalidad, de su desarrollo, de su extensión va hablando Marcelo en sus fragmentos, no de otro reino que fuera propio del Verbo en cuanto tal, como hemos podido comprobar en los fragmentos anteriormente aducidos. Se-

---

[203] CM II, 3; Kl 50, l. 26-30; MG 24, 809 A; MF 106.
[203a] CM II, 3; K 51, l. 6-9; MG 24, 809 B; MF 108.
[204] CM II, 4; K 54, l. 9-12; MG 24, 816 A; MF 117.
[205] CM II, 4; K 52, l. 29-31; MG 24, 813 A; MF 115.

gún Marcelo, este reino de Cristo, o del Verbo en cuanto hombre, se extiende a todo:

> "El hombre, dice Marcelo, recibió el poder, no sólo sobre todas las cosas de la tierra, sino también sobre todas las del cielo, como era natural" [206].

Es este reino de Cristo, según Marcelo, un reino que ha de ir desarrollándose poco a poco, que empieza con la soberanía sobre su Iglesia y que no llegará a su perfecta plenitud hasta el fin de los tiempos. Ahora es, por tanto, sólo parcial, ya que ha de sostener la guerra contra Satanás. Cuando las fuerzas enemigas de Dios sean del todo vencidas, entonces lo abarcará todo:

> "El que descendió, pues, al tomar carne, por medio de la Virgen, fué constituído rey sobre la Iglesia, con este fin, para que el hombre que primero había sido echado del reino, pudiera de nuevo conseguirlo. Por consiguiente, a este hombre, que primero por inobediencia fué derrocado del reino, quiso Dios hacerlo Señor y Dios, y para ello ideó esta economía. Por tanto, el santísimo Profeta David, profetizando, dijo: "El Señor reina, alégrese la tierra" [207].

Y en otro fragmento dice el mismo Marcelo:

> "Porque por esta causa reinó, para que, constituído en carne humana y proclamado rey, pudiera, por medio del Verbo, el hombre, que antes había sido vencido, destruir todo el imperio, el poder y la fuerza del diablo" [208].

Ya se ve, por tanto, que este reino de Cristo sobre la Iglesia es distinto, según Marcelo, de aquella eterna soberanía del Logos sobre el mundo. El eterno Logos es ya en cuanto tal, para Marcelo, rey de todo, reina con el Padre, y no tiene necesidad de guerra ni de lucha alguna:

> "... de ninguna manera tiene necesidad de este reino parcial, siendo ya completamente rey de todo, pues reina juntamente con el Padre, cuyo Verbo era y todavía es" [209].

Y si, no obstante, ha querido también el Verbo en cuanto hombre ser proclamado rey sobre la tierra, esto, según el modo de ver de Marcelo, no es más que un nuevo nombre para designar el oficio de Salvador; pues, como vimos, decía en varios fragmentos que el Verbo en cuanto hombre fué hecho rey, para que el hombre, engañado por el diablo, pudiera también ser hecho rey por medio del Verbo, y de esta manera vencer a Satanás, que primero le había vencido a él.

---

[206] CM II, 3; K 50, l. 18-19; MG 24, 808 C; MF 105.
[207] CM II, 3; K 51, l. 27-34; MG 24, 809 D; MF 111; Salmo 91, 1.
[208] CM II, 3; K 52, l. 2-5; MG 24, 812 A; MF 113.
[209] CM II, 4; K 54, l. 7-9; MG 24, 816 A; MF 117.

Hasta aquí nada parece haber en la doctrina de Marcelo que se aparte de la Cristología y Soteriología tradicional. Sin embargo, no puede decirse lo mismo de lo que sigue diciendo acerca del reino de Cristo. A este reino humano del Verbo, el cual tuvo un histórico principio, ha sido también del mismo modo señalado un cierto determinado fin. Marcelo encuentra, según él mismo, esto enseñado ya en el Antiguo Testamento, pues, según el Salmo 110, 1, el trono de Cristo a la diestra de Dios debe durar hasta que los enemigos sean colocados como escabel de sus pies, y, según Marcelo, nada más que hasta entonces. Marcelo se confirma en la opinión de que este lugar del Salmo se debe entender así, al ver el empleo qué de estas palabras de David hace el Apóstol en su primera carta a los Corintios, 15. 28. Aquí nos descubre Pablo, según Marcelo, un grandísimo secreto, cuando nos dice que el reino de Cristo tendrá un fin cuando todo haya sido colocado debajo de sus pies [210]. También, según Marcelo, los Hechos de los Apóstoles [211]:

> "acerca de este hombre asumido por el Verbo, y el cual, en cuanto asumido, se sentó a la diestra de Dios, enseñan que conviene que los cielos le acojan hasta la restauración de los tiempos" [212].

Después de haber probado Marcelo el fin del reino de Cristo por medio de los textos de la Escritura sacados del Antiguo y Nuevo Testamento, conforme a su método, se esfuerza en manifestar la conveniencia de esta afirmación. Ya al comenzar a tratar del principio del reino de Cristo había preparado su ulterior raciocinio diciendo:

> "Si el reino de Cristo hombre tuvo un comienzo no antes de cuatrocientos años, nada hay de absurdo en que el Apóstol afirme que, quien recibió el reino, tan poco tiempo antes, tenga que volverlo a entregar al mismo Dios, que, como afirma la Escritura, le constituyó rey" [213]

Y en seguida, después que él cree haber probado que éste es el único sentido posible del Antiguo y del Nuevo Testamento, procura dar una justificación teorética a esta sentencia:

> "Después que haya colocado a los enemigos como escabel de sus pies, no tiene él ninguna necesidad de este reino parcial, puesto que él es ya rey de todo" [214].

O, como dice más determinadamente un poco más abajo:

> "Entonces no habrá ya ninguna necesidad de este reino parcial" [215].

---

210 CM II, 4; K 52, l. 20-22; MG 24, 812 C; MF 114.
CM II, 4; K p. 53, l. 27-p. 54, l. 2; MG 24, 814 C-815 A; MF 117.
211 Act 3, 21.
212 CM II, 4; K 54, l. 12-16; MG 24, 816 B; MF 117.
213 CM II, 4; K p. 52, l. 31-p. 53, l. 2; MG 24, 813 A; MF 115.
214 CM II, 4; K 54, l. 6-8; MG 24, 816 A; MF 117.
215 CM II, 4; K 55, l. 7-8; MG 24, 817 A; MF 119.

Pues toda la razón de ser de este reino era abatir el poder de los enemigos que luchaban contra su Iglesia. Estos, destruídos y humillados, este reino carecía, según Marcelo, de finalidad, máxime que el Verbo en cuanto tal es ya rey de todo.

Distingue, por tanto, Marcelo dos reinos; el uno eterno y universal del Logos junto con el Padre y el otro que es el histórico reino de Cristo, el cual es un reino que va desarrollándose, y afianzándose con la lucha, y tendiendo hacia un fin, el cual fin una vez obtenido, aquel reino habrá llegado a su término y tendrá que desaparecer, pues ya no tendría razón alguna de ser, supuesto el reino eterno y universal del Verbo. El término de esta lucha tendrá lugar en el Juicio Universal:

> "Después del tiempo del juicio y de la restauración de todas las cosas, y de la destrucción de todo adverso poder, entonces él mismo se someterá a Dios Padre, que sometió a él todas las cosas" [216].

Hasta aquí hemos investigado qué pensaba Marcelo acerca del reino de Cristo. Pero para Marcelo este pensamiento va necesariamente enlazado con otro. También parece que, según Marcelo, la unión de la naturaleza humana con el Verbo ha de tener un fin. Los dos conceptos de realeza y de economía humana aparecen muy enlazados en los escritos de Marcelo:

> "Por consiguiente, dice Marcelo, la economía del Verbo según el hombre y el reino parece tener algún fin" [217].

Esta es la consecuencia que saca Marcelo del Salmo 110, 1. Y además parece confirmarse en esta opinión ante el versículo citado [218] de los Hechos de los Apóstoles:

> "Estos mismos hechos determinan como un cierto término prefijado, en el cual conviene que la economía según el hombre esté unida al Verbo" [219].

Además Marcelo dice que, según San Pablo [220], toda creatura debe ser liberada de la esclavitud a la libertad. ¿Cómo puede ser, pues, se pregunta Marcelo, que la forma de siervo que el Verbo asumió deba permanecer eternamente unida al mismo Logos? [221]. Ve Marcelo otra prueba de esta misma opinión en las palabras de Cristo, que trae San Juan 6, 62-64. Arguye así Marcelo:

> "Si, por consiguiente, Cristo confiesa que la carne no sirve para nada, ¿cómo puede permitir que esta misma carne que procede de la tierra, que para nada sirve, esté unida en los siglos futuros al Verbo, como si fuera útil para él" [222].

---

[216] CM II, 4; K 56, l. 3-7; MG 24, 817 D; MF 121.
[217] CM II, 4; K 54, l. 2-4; MG 24, 816 A; MF 117.
[218] Act 3, 21.
[219] CM II, 4; K 54, l. 16-18; MG 24, 816 B; MF 117.
[220] Rom., 8, 21.
[221] CM II, 4; K 54, l. 25-27; MG 24, 816 C; MF 117.
[222] CM II, 4; K 53, l. 24-27; MG 24, 813 A; MF 117.

Por lo tanto, de todo lo hasta aquí dicho parece deducirse que Marcelo afirmara que después del juicio el Verbo debe abandonar la naturaleza humana. ¿Fué realmente ésta una afirmación absoluta de Marcelo de Ancyra, de forma que estuviera en verdad aferrado a tal opinión? Investiguemos un poco más este punto?

En primer lugar, estudiemos el juicio que acerca de todo esto que vamos diciendo emitieron los contemporáneos ortodoxos del Ancyrano. Y ante todo, veamos cuál fué la opinión de los Padres reunidos en el Concilio de Sárdica, que verosímilmente tuvo lugar en otoño del año 343. En una Carta del Concilio dirigida a todos los Obispos de la Iglesia Universal, a continuación de la cual San Atanasio reproduce más de doscientas firmas, sin contar las de los miembros del Concilio, se declara repetidas veces la inocencia y la ortodoxia de Marcelo de Ancyra:

> "Con todo, ha sido también leído el libro, que nuestro hermano y coobispo escribió, y con ello se ha puesto de manifiesto la refinada malicia de Eusebio y de los que están de su parte. Porque las cosas que Marcelo escribió a modo de simple propuesta, éstas mismas las tomaron ellos como si fueran defendidas por el Ancyrano. El Concilio, sin embargo, al leer lo que precedía y seguía a la tal propuesta, comprendió que era ortodoxa la fe de Marcelo. Porque no es verdad, como ellos urdían, que Marcelo hiciera arrancar el comienzo del Verbo de la Virgen María, ni sostenía que su reino hubiera de tener fin, sino que él escribió que este reino no tenía ni principio ni fin [223].

De esta Carta se deduce que aquellos Padres creían que esta doctrina fué propuesta por Marcelo tan sólo como una simple hipótesis. Esto dice el Concilio deducirse de lo que seguía y antecedía a los fragmentos aducidos por los adversarios del Ancyrano en su acusación. Esta ortodoxia de Marcelo por lo que a la doctrina del reino de Cristo y sus derivados se refiere, parece también claramente afirmada por San Atanasio, según nos dice San Hilario [224].

¿Se saca esta misma conclusión examinando los fragmentos de Marcelo que nos ha conservado Eusebio? Zahn [225] sostiene que de los fragmentos de Marcelo se deduce que éste defendía el abandono de la naturaleza humana después del juicio. Marcelo, al proponer un problema, acostumbra a pasar poco a poco de un οὐκοῦν δοκεῖ εἶναι [226] a un φαίνεται [227] para pasar finalmente a un σαφῶς καὶ διαῤῥήδην [228]. Como si quisiera hacer participar al lector en su in-

---

[223] ATANASIO, *Apol. contr. arian.*, 44-51; MG 25, 324; TEODOR., *Hist. ec.*, II, 6; MG 82, 1008 A; HILARIO, *Fragment. histor.*, II, 1-8: ML 10, 636; ed. Feder, p. 117-118.

[224] HILARIO, *Collect. Antiarian. Parisina*, Series B, II, 1-4; ed. Feder, p. 148, l. 8-18; p. 147, l. 14-15.

[225] ZAHN, TH., op. cit., p. 176.

[226] CM II, 4; K 54, l. 2-3; MG 24, 816 A; MF 117.

[227] CM II, 4; K 53, l. 5; MG 24, 813 A; MF 116.

[228] CM II, 4; K 54, l. 27; MG 24, 816 D; MF 117.

vestigación. La carne de Cristo, dice Marcelo, ha de estar unida al Verbo ciertamente por lo menos hasta el día del juicio. De otra forma no se cumpliría la profecía: "Mirarán al que traspasaron" [229]. Ahora bien: después del juicio, ¿continuará esta unión? Marcelo va considerando los textos de la Escritura, de que hemos hablado, y al final acaba diciendo:

> "Por consiguiente, claramente y en términos precisos, resulta que, en comparación con los siglos pasados y futuros, la economía carnal del Verbo asumida por nuestra causa durará poco espacio de tiempo. Y que así como antes ésta tuvo un principio también tendrá un fin, aparece dicho por el divino Pablo en estas palabras: "Y después el fin, cuando él entregará el reino a Dios Padre" [230].

Este parece, a primera vista, el pensamiento de Marcelo, si se consideran sólo los fragmentos que en la actualidad poseemos, bastante truncados y conservados sólo por sus más encarnizados adversarios, como ya al principio dijimos. Ahora surge una nueva cuestión. ¿Qué será, pues, de la humanidad de Cristo? ¿Continuará vivendo y gozando de inmortalidad, aun después de ser abandonada por el Verbo? Marcelo parece admitir por lo menos la probabilidad de que la humanidad de Cristo sea inmortal. Pero sea lo que sea de la solución que se dé a este problema, sin embargo afirma el Ancyrano que, aunque la naturaleza humana de Cristo fuera inmortal no por eso sólo exigiría ya una eterna unión con el Verbo:

> "Si alguien dijera que, por haber sido hecha inmortal la carne humana a causa de la resurrección, ya por eso es digna de estar unida al Verbo, es menester que este tal sepa que no todo lo que es inmortal ya por esto es digno de Dios. Porque mayor que la misma inmortalidad es Dios, que con su misma voluntad puede hacer que sean inmortales las cosas que no son. Que no todo lo inmortal es digno de estar unido a Dios aparece evidente de los principados, potestades y ángeles, los cuales, a pesar de ser inmortales, no pertenecen a la unidad de Dios" [231].

Por lo tanto, Marcelo parece negar absolutamente la eterna unión del Verbo con la naturaleza humana. Esto parece ser lo único que verdaderamente le interesa, lo único que con seguridad parece afirmar. Mas no se atreve, ni quiere determinar, conforme con su método de no aventurar ninguna solución en un terreno en donde, según él, la Escritura nada dice determinadamente:

> "Si alguien pregunta por la carne que por el Logos ha sido hecha inmortal, ¿qué hemos de responder? Juz-

---

[229] Zach 12, 10; CM II, 4; K 53, l. 11-16; MG 24, 813 B; MF 116.

[230] 1 Cor., 15, 24; CM II, 4; K p. 54, l. 26-p. 55, l. 2; MG 24, 816 D-817 A; MF 117.

[231] CM II, 4; K 55, l. 11-18; MG 24, 817 AB; MF 120.

> gamos que no es prudente dogmatizar acerca de aquellas cosas que no hemos aprendido con exactitud en las Sagradas Escrituras. Por esta razón, pues, no puedo responder con exactitud acerca de aquella divina carne que estuvo unida al Verbo divino" [232].

Si este parece ser el pensamiento de Marcelo, ¿qué sentido tienen las palabras que después va repitiendo en sus profesiones de fe "οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος"? [233]. Zahn [234] parece inclinarse a creer que Marcelo, en la confesión romana, refiere estas palabras a la eternidad del reino del Padre, de cuya soberanía participa también el Logos como tal, pero que de ninguna manera se refieren al Verbo en cuanto encarnado. Sin embargo, el argumento que trae parece un poco rebuscado. Marcelo parece ciertamente tomar estas palabras en el sentido en que se encuentran en San Lucas [235], al cual parece citar, como cree también Klostermann [236]:

> "Consiguientemente a lo que dicen las Sagradas Escrituras—dice Marcelo—, creo que existe un Dios y el Verbo Hijo unigénito de éste, el cual ha existido siempre conjuntamente con el Padre, y de ninguna manera ha tenido algún comienzo de ser; existe procediendo verdaderamente de Dios, no creado, ni hecho, sino existiendo siempre, siempre reinando conjuntamente con Dios Padre, cuyo reino, según el testimonio del Apóstol, no tendrá fin" [237].

Esta es la afirmación de Marcelo, y parece que se refiere al reino anunciado por el Arcángel en la Anunciación, el cual se refería al reino de Cristo hombre; por lo demás, si no se tratara del reino del Verbo en cuanto encarnado, no se ve la necesidad de repetir la eternidad del reino del Verbo en cuanto a Verbo.

Claro está que, bien examinadas todas las cosas, y teniendo en cuenta el juicio del Concilio de Sárdica, no se hace muy difícil el creer que Marcelo, con esta manera de proceder, no pretendía precisamente el afirmar y defender esta doctrina referente al reino de Cristo, sino que lo único que buscaba era un modo de quitar, cortando por lo sano, a los arrianos el argumento que para defender sus posiciones encontraban en la primera carta a los corintios, capítulo XV, versículos 24-28. En estas frases del Apóstol intentaban los arrianos hallar un medio de atacar la divinidad del Verbo, o, más exactamente, para demostrar su inferioridad respecto del Padre. Esta manera de proceder es muy conforme con el método seguido por Marcelo de Ancyra, como aparece claramente al estudiar su doctrina trinitaria. Lo único que generalmente pretende es desvirtuar los argumentos de los adversarios, y a veces para ello recurre a explicaciones exegéticas y a hipótesis doctrinales que en nada favorecen la fama de

---

232 CM II, 4; K p. 55, l. 22-p. 56, l. 1; MG 24, 817 CD; MF 121.

233 EPIFANIO, *Haer.*, LXXII, 2: MG 62, 385 C; MF 129; K 215, l. 7-8.

234 ZAHN, TH., op. cit., p. 181-182.

235 Lc 1, 33.

236 KLOSTERMANN, *Eusebius Werke*, p. 215, Leipzig, 1906.

237 EPIFANIO, *Haer.*, LXXII, 2: MG 62, 385 BC; MF 129; K 215, l. 4-8.

su ortodoxia, y han dado pie a que se le juzgara portaestandarte de grupos ideológicos con los que en realidad de verdad nada tenía que ver.

XV. CONCLUSION

Resumiendo, pues, la Cristología de Marcelo de Ancyra, se puede reducir a los puntos siguientes: ésta se origina de la unión de la carne, o humanidad, con el Verbo. Esta unión tiene lugar por medio de una asumpción de la humanidad, efectuada por el Verbo. De resultas de esta asumpción el Verbo es hecho hombre, nace verdaderamente de la Virgen y recibe nuevas apelaciones. En esta unión, la carne, la humanidad, permanece siempre distinta del Verbo, aunque se une al mismo Verbo precisamente porque por medio de esta unión este hombre pudiera finalmente vencer al diablo, bajo cuya potestad hasta entonces había estado. Con todo, esta acción redentiva es atribuída por Marcelo al Verbo, el cual, una vez encarnado, es el sujeto único de todos los predicados del Cristo histórico. Admite por lo tanto Marcelo una verdadera comunicación de idiomas. De ninguna manera, por consiguiente, admitió Marcelo de Ancyra una unión meramente dinámica. Cuado habla el Ancyrano de una "dilatación dinámica" en orden a la encarnación, no pretende otra cosa que excluir toda división substancial en el seno de la divinidad, pero nada determina con esta expresión sobre el modo con que la unión se realiza. En vano se esfuerza por lo tanto Eusebio de Cesarea en atribuir a Marcelo de Ancyra una unión meramente dinámica, la cual en ninguna parte de sus obras el Ancyrano defiende. Los efectos de la unión enunciados por Marcelo excluyen como imposible tal forma de unión.

JOSÉ M. FONDEVILA, S. J.

Facultad Teológica de San Cugat (Barcelona).

Un comentario gnóstico a Io 1,3

I. Introducción

La fascinación que en el siglo segundo ejerció el gnosticismo hubo de ser muy grande. Junto a las gentes humildes, de fe viva y sencilla, aferradas a las tradiciones eclesiásticas, había espíritus cultos, agudos y penetrantes, pero inquietos y noveleros. Receptores de las corrientes filosóficas del mundo helénico, armados de una dialéctica sutil y rápida, fueron los primeros en intentar una sistematización orgánica de la teología.

Puede que los nuevos descubrimientos de Nag-Hammadi[1] proyecten alguna luz sobre los obscuros orígenes de la gnosis. Por ahora no se vislumbran con certeza. Ya fueran doctrinas orientales que se tiñeron de cristianismo[2], ya, por el contrario, un movimiento de estructuración teológica prematuro y absurdo dentro de la Iglesia[3], es lo cierto que la gnosis fué para el naciente cristianismo uno de los peligros más serios que hasta el presente le han amenazado[4].

Bastaría para convencerse de ello considerar tan sólo los

---

1 Además de la comunicación habida al Instituto de Francia el 20 II de 1948 (Cf. Togo Mina, *Le papyrus gnostique du Musée Copte*, Vigiliae Christianae, II, 1948, p. 129-136), véase J. Doresse, *Trois livres gnostiques inédits, Evangile des Egyptiens, Epître d'Eugnoste, Sagesse de Jésus-Christ*, ib. p. 137-160; y sobre todo H. Puech, *Les nouveaux écrits gnostiques découvertes en Haute-Egypte: Coptic Studies* in honor of W. Ewing Crum, Boston, 1950, p. 91s.

2 H. Ch. Puech, *Où en est le problème du Gnosticisme?*: Revue de l'Université de Bruxelles, 1934-1935, t. XXXIX, p. 137-158, 295-314.

3 Cf. L. Cerfaux, art. *Gnose préchrétienne et biblique* (Dic. de la Bible, supl., III, c. 660).

4 B. Altaner escribe: "La cultura intelectual gnóstica en su lucha contra la Iglesia, de la que no se conserva ni el más insignificante fragmento, era tan grande y tan viva, que en la victoria que la Iglesia reportó sobre ella vemos una prueba del origen divino de la Iglesia Católica" (B. Altaner, *Patrología*, traducción española por los PP. Eusebio Cuevas y Ursino Domínguez, O. S. A., Espasa-Calpe, Madrid, 1949).

esfuerzos que el espíritu eminentemente cristiano y práctico de S. Ireneo dedica a combatirlos.

El tema del gnosticismo, por su misma naturaleza, mitad cristiana, mitad pagana, resulta un nudo de comunicaciones excelente con los grades autores cristianos de los primeros siglos, hombres de su tiempo, formados muchos de ellos en un ambiente helenístico y pagano tan apartado de nuestra mentalidad. Pero es un tema difícil y espinoso, dados los escasos elementos con que contamos para la investigación. La literatura que se conserva es relativamente pequeña [5], las filtraciones ideológicas infinitas [6], los mutuos influjos de cristianismo y helenismo difíciles de discriminar; y todo esto se une a la concisión extrema y al empleo de una técnica del lenguaje que a veces al mismo Orígenes se le oculta [7].

Naturalmente que no íbamos a emprender el estudio en toda su amplitud. Hubiera sido dispersar las fuerzas y per-

---

5 De VALENTÍN nos quedan ocho breves fragmentos, conservados casi por cierto en los *Strom.* de Clemente Alejandrino; de TOLOMEO, la *Carta a Flora*, en Epifanio, *Pan.* 33, 3-7; de HERACLEÓN, además de los 48 fragmentos comentando a S. Juan y conservados por Orígenes en su comentario al mismo Evangelio de S. Juan, otros dos: uno se encuentra en los *Strom.* de Clemente (VI, 71) y otro en las *Eclogae propheticae* (25, 1) del mismo. A esta documentación directa puede añadirse la colección de textos valentinianos que Clemente Alejandrino reunió bajo el título de *Extractos de Teódoto*. En esta colección no todo es claro: la unidad de autor, por ejemplo. Supuesta la diversidad de origen, no es tampoco fácil la labor de discriminación entre lo que hay que atribuir a Clemente y lo que exige una paternidad valentiniana.

A estas fuentes directas se agregan las dos *Noticias* de Ireneo e Hipólito en sus respectivas obras, *Adversus haereses* (hacia el año 180) y *Refutatio omnium haeresium* (hacia el año 230). Las *Noticias*, de Tertuliano (*Adversus valentinianos*), del Pseudo-Tertuliano (*Adversus omnes haereses*), de Filastro (*De haeresibus*), y de S. Epifanio (*Panarion*), sobre todo las tres últimas no son de tanta importancia, pues además de ser mucho más tardías, dependen al parecer de una misma fuente.

6 Las filtraciones no sólo aparecen con relación a la filosofía helenística, sino aun respecto de la astrología, el hermetismo, los misterios y la magia. Para todo ese clima, véase FESTUGIERE, *Idéal religieux des Grecs et l'Evangile*. París, 1932; *La révélation d'Hermès Trismégiste, I L'Astrologie et les sciences occultes*, París, 1944.

7 Un ejemplo entre muchos sea el tercer fragmento de Heracleón. Sabido es que en el uso de las partículas eran inflexibles los gnósticos, como en general otros herejes (Cf. S. BASILIO, *Tratado del Espíritu Santo*, II, 73, ed. B. Pruche, p. 11?), y pretendían urgir la fuerza de ellas para deducir de allí sus errores. Pues bien: Heracleón afirma en el fragmento III que el testimonio de Io 1, 18 no proviene del (ἀπὸ) Bautista, sino del (ὰπὸ) discípulo. Orígenes, cuando presenta el pensamiento del gnóstico, es fiel al uso de las partículas; pero en cambio cuando toma la palabra por su cuenta y se dedica a la refutación usa indiferentemente las partículas ἀπὸ e ὑπὸ, como si para el valentiniano fueran sinónimas.

der en profundidad. Nos habíamos de ceñir a una escuela y dentro de ella a un autor. La escuela, la más representativa y vigorosa: la de Valentín. El autor, Heracleón, del cual poseemos una obra bastante extensa y completa[8].

El tema es interesante, como contraprueba del testimonio de S. Ireneo, pero, además, tratándose del primer comentario al evangelio de S. Juan, como elemento no despreciable para la historia de la exégesis y aun de la misma teología.

A pesar de los trabajos últimamente llevados a cabo sobre los fragmentos del comentario heracleoniano a S. Juan, se puede decir que aun queda por hacer un análisis completo y a fondo de dichos fragmentos, con una síntesis clara de los mismos. Ambas cosas hemos procurado hacerlas en un extenso trabajo, del cual hoy sólo presentamos una parte minúscula: la relativa al primer fragmento de Heracleón, o sea el comentario del valentiniano a Io 1,3[9].

---

8 A Heracleón se le ha estudiado bastante en estos últimos años. Comenzaron los trabajos muy apreciables, aunque incompletos, dada la índole de la obra en que iban insertos, de HILGENFELD (*Ketzergeschichte*, p 491-505), BROOKE (*The fragments of Heracleon*, p. 35-49) y PREUSCHEN (*Johannes' Kommentar*, p. CIV-CVII). Después de ellos escribió DE FAYE (*Gnostiques et gnosticisme*, París, 1913, p. 53-80), quien trata de hacer de Heracleón un cristiano desfigurado por la tradición eclesiástica. El estudio de DE FAYE es sugestivo, pero no es sólido ni fundado. Afirmaciones como la que estampa en la p. 54 de su obra, que tanto Heracleón como Tolomeo son "*la gloria de los primeros signos de la Iglesia*", requerirían una prueba más convincente que la mera afirmación de DE FAYE.

Algo participan de las ideas de DE FAYE: Y. JANSSENS (*Héracléon*, Louvain, 1946) y J. MOUSON (*La Théologie d'Héracléon*, Luvain, 1949). Ambas tesis doctorales, manuscritas y presentadas en la Universidad de Lovaina, tienen su indiscutible mérito, la primera por el esfuerzo que supone en liberar el pensamiento heracleoniano de los influjos origenianos, que lo desfiguran, y la segunda, por la brillante síntesis que hace del sistema de Heracleón. Con todo creemos que ninguna de las dos reproduce fielmente el pensamiento del gnóstico: la primera, porque a fuerza de encerrarse en el mismo texto del valentiniano pierde la visión del conjunto, y la segunda, porque pretende hacer una síntesis objetiva, sin que haya precedido antes un análisis detenido y serio de los fragmentos.

En la línea que pudiéramos llamar conservadora se colocan W. FÖRSTER (*Von Valentin zu Herakleon*, Giesen, 1928) y SAGNARD (*La Gnose valentienne et le témoignage de Saint Irénée*, p. 480-520). Pero FÖRSTER es demasiado conciso y rápido, al paso que SAGNARD apenas aporta nada nuevo después del estudio de FÖRSTER.

9 El estudio nuestro abarca un detenido análisis de los fragmentos relativos al comentario de S. Juan, uno por uno. En la segunda parte presentamos una síntesis de su doctrina, agrupándola en los puntos siguientes: § I. *El universo de Heracleón*: *a*), el Pleroma; *b*), el Extrapleroma. § II. *La constitución del universo: a*), la Creación; *b*), la fina flor del Pleroma. § III. *El Salvador encarnado*: *a*), la constitución del

II. La persona de Heracleón

Heracleón representa un primer esfuerzo de síntesis teológica racional y trabada con lógica indiscutible.

Llevado en alas de una interpretación alegórica que sin prescindir en absoluto de los hechos llega a volatilizarlos, queda con libertad de movimientos para sus especulaciones. Orígenes le sigue de cerca, pero no puede a veces derribarlo. Ambos tienen alas poderosas. Las de Orígenes ciertamente de águila, pero sujetas a su acendrado amor a la Iglesia. Las del gnóstico, fuertes y vigorosas, pero alocadamente sueltas. El vicio está en la raíz: el excesivo alegorismo de ambos. Rotas las amarras del texto, se puede llegar a los más lejanos desvaríos en alas de la lógica. La lógica de Heracleón es a veces más fuerte que la de Orígenes. Por eso, cuando éste también se suelta del texto y lucha con su adversario, no es extraño verle pelear con desventaja.

Heracleón, ciertamente, tuvo excelentes dotes de talento y de influjo. No fué sólo un discípulo de *Valentín*, obscuro en la masa innominada de la clase. El maestro debió de fijarse en él y distinguirlo especialmente con su trato. Orígenes así lo da a entender al llamarlo "*familiar de Valentín*" [10]. Después del Maestro, pasó a ocupar un puesto de preferencia en la escuela. Precisando más, S. Hipólito añade que era representante de las tendencias de la escuela Itálica [11]. Clemente Alejandrino lo llama el más ilustre miembro de la escuela de Valentín [12], y S. Ireneo parece abundar en los mismos sentimentos al citarlo juntamente con Tolomeo [13].

Con estos datos podemos precisar bastante el tiempo en que debió desarrollarse la actividad literaria de Heracleón, aunque nada hay cierto, ni siquiera sobre el lugar de su magisterio.

Valentín, nos dice S. Ireneo [14], que vino a Roma bajo Higinio, llegó a su apogeo bajo Pío, y permaneció allí hasta Aniceto. O sea por los años 135-165. El año 180 ya está S. Ireneo enterado de la enseñanza de Heracleón, y antes de fina-

---

Salvador; *b*), el camino del Salvador; *c*), la misión del Salvador. § IV. *La subida del psíquico:* la curación de la ignorancia. § V. *La ascensión espiritual: a*), preparación ascética; *b*), la transformación del pneumático; *c*), la vida divina. § VI. *La Iglesia espiritual*: *a*), la Iglesia, casa del Padre; *b*), la Iglesia, esposa de Cristo; *c*), la Iglesia, cuerpo de Cristo.

10 *In Io.*, II, 8: MG 14, 137 A; ed., Preuschen, 70, 3.

11 *Ref.*, VI, 35, 5-7; ed., Wendland, 165, 5s.

12 *Strom.*, IV, 9, 71: MG 8, 1.281 AB; ed., Stählin, 280, 10.

13 *Adv. haer.*, II, 4, 1.

14 *Adv. haer.*, III, 4, 3.

lizar el siglo II Clemente sabe que es un representante autorizado de la escuela; conoce su comentario a algún pasaje del evangelio de S. Lucas; tal vez aún no ha escrito sus notas al evangelio de S. Juan.

Orígenes, en el primer cuarto del siglo III, conoce el comentario al evangelio de S. Juan y nos habla de los discípulos de Heracleón [15].

Todo esto supone que el magisterio del gnóstico debió de comenzar lo más tarde hacia el año 170 y continuarse durante las postrimerías del siglo II.

La doctrina contenida en los fragmentos de Heracleón no es fácil de captar. Tanto, que a veces el mismo Orígenes no parece discutir con un adversario, y algunos autores como De Faye, y aun Janssens y Mouson creen demasiado en la ortodoxia del gnóstico. En efecto, con sólo un estudio somero se llegaría a la consecuencia de que ignora el mito de Sofía y de que en absoluto desconoce la complicada formación de los eones.

Sin embargo, el mismo Heracleón nos descubre su acendrado valentinianismo, fino y sutil, pero escondido en los pliegues elegantes de su exégesis.

Nadie pone en duda que la noticia de S. Ireneo reproduzca fielmente el pensamiento de Tolomeo. Es uno de los méritos de Sagnard el haber claveteado esta deducción. Sin embargo, la manera de hablar del valentiniano en la carta a Flora es muy diferente de la que aparece en S. Ireneo. Incluso la exégesis de un mismo verso evangélico varía, como tendremos ocasión de ver en el análisis del primer fragmento de Heracleón. Esto demuestra que al escribir a una cristiana como Flora, no del todo entregada a su doctrina, había que ser prudente y administrar el veneno en pequeñas dosis. No todos los organismos hubieran podido soportarlo. En lo esencial, todo el sistema que tan bien conocido tenía S. Ireneo ha pasado a la carta, pero envuelto en la estudiada sencillez del maestro que sabe ocultar bajo inocentes fórmulas lo más llamativo y peligroso.

Heracleón nos presenta un fenómeno parecido. La perfecta cohesión de la doctrina, la resonancia que otros documentos valentinianos en él encuentran, el hallazgo de los senderos ocultos que guían el pensamiento de nuestro autor cuando seguimos las indicaciones de Ireneo y Clemente, nos convencen de que en efecto Heracleón era un hábil y decidido valentiniano que escribió su exégesis con las reservas que

---

15 *In Io.*, XX, 18: MG 14, 616 D; ed., Pr., 352, 20s.

el gran público imponía, pero que dejó escapar todos los elementos esenciales de la doctrina gnóstica.

El mismo fragmento primero que vamos a transcribir es un ejemplo de esa maestría sutil con que inyecta su veneno y que al mismo Orígenes desconcierta. Dice así Orígenes exponiendo la mente del valentiniano:

III. Comentario de Heracleón a Io 1,3.

a) *Todas las cosas fueron hechas por él* (Io 1,3).

Pienso que Heracleón, llamado discípulo de Valentín, explica el texto *Todas las cosas fueron hechas por él* de una manera muy forzada y sin fundamento alguno escriturario. Entiende por *todas las cosas* el mundo y lo contenido en él; y excluye de *todas las cosas*, conforme a su hipótesis, las cosas superiores al mundo y a lo en él contenido. Dice, en efecto: "*ni el eón, ni lo que en él se contiene, ha sido hecho mediante el Logos*". Piensa que estas cosas fueron hechas antes del Logos...

b) *Y sin él no se hizo ninguna cosa* (Io 1,3).

Añade al *ninguna cosa:* "*de las contenidas en el mundo y en la creación*". Y como es claro que su interpretación es muy forzada y dictaminada contra toda evidencia —lo que a su entender es divino, lo excluye del *todas las cosas;* en cambio, lo que le parece totalmente corruptible entra con estricta propiedad en la denominación de *todas las cosas*—, no perderemos tiempo en refutar lo que en sí mismo lleva la señal del absurdo...

c) *Por él* (Io 1,3).

También declaró de una manera muy singular lo de "*todas las cosas fueron hechas por él*". Dice que por ser el Logos quien proporciona al Demiurgo la causa de la génesis del mundo, no es aquel *de quien*, ni aquel *por quien*, sino aquel *mediante el cual* fueron hechas todas las cosas. Esta es una exégesis contraria a la manera corriente de hablar. Porque si la verdad de las cosas fuera como él piensa, se debería haber escrito que todo fué hecho *por* el Logos *mediante* el Demiurgo; no viceversa, *por* el Demiurgo *mediante* el Logos.

Por nuestra parte, no sólo hemos empleado el δι'αὐτοῦ según el uso corriente, sino que hemos alegado testimonios en su apoyo. El, en cambio, además de no haber confirmado su opinión con las divinas escrituras, deja traslucir que vislumbró la verdad y desvergonzadamente la contradijo, pues afirma: "*Porque no obraba el Logos personalmente como impulsado por otro, de forma que así se entienda el* δι'αὐτοῦ, *sino que otro obraba movido por él*".

Como se ve, el contenido del comentario queda dividido en tres partes. En las dos primeras se analizan los dos hemistiquios en que se puede dividir el verso de S. Juan:

I. *Todas las cosas fueron hechas por él*
II. *Sin él no fué hecho nada.*

En la tercera se analiza con más detalle la calidad de la acción desplegada por el Logos en la creación de las cosas: III. *Por él.*

I. TODAS LAS COSAS FUERON HECHAS POR EL

Tres son los puntales ideológicos que sostienen la frase y que debemos esclarecer:

1. Identificación personal del Logos:
2. Significación de *todas las cosas*:
3. Naturaleza de la acción creadora del Logos.

A este último apartado le dedica Orígenes en la disposición de su referencia la tercera parte. Para acomodarnos al orden del comentario origeniano también analizaremos este punto en un tercer párrafo, independiente de los dos anteriores.

§ I. *Identificación personal del Logos.*

Entre los documentos valentinianos conocidos, aparecen dos exégesis distintas al verso 1,3 del evangelio de S. Juan. En la primera, la acción creadora se aplica al Logos consorte de Vida [16] y el objeto de esta acción son todos los eones que vienen después de él, según expresión de la *Magna Noticia* [17], o simplemente todo el pleroma [18]. Esta no es sólo exégesis aceptada, sino que es la ordinaria y más universalmente conocida [19].

---

16 *Magna Noticia* (*Adv. haer.*, I, 1, 1-I, 8, 5), en sigla MN I, 1,1: "Αἰσθόμενον δὲ τὸν Μονογενῆ τοῦτον ἐφ'οἷς προεβλήθη, προβαλεῖν καὶ αὐτὸν Λόγον καὶ Ζωήν, πατέρα πάντων τῶν μετ'αὐτὸν ἐσομένων καὶ ἀρχὴν καὶ μόρφωσιν παντὸς τοῦ πληρώματος.

Esta misma acción del Logos sobre el Pleroma la deduce *Adv. haer*, de Io 1,3 en I, 8, 5.

En ET (*Excerpta ex Theodoto*) 6, 1-4 se pasa por alto el verso 1, 3 de S. Juan. Pero la homogeneidad de la exégesis a los anteriores versículos con la doctrina de la MN nos permite suponer que en Io 1, 3 la acción del Logos vendría también aplicada a la formación de los eones del Pleroma.

17 *Adv. haer.*, I, 8, 5.

18 *Adv. haer.*, I, 1, 1: "ἀρχὴν καὶ μόρφωσιν παντὸς τοῦ πληρώματος"

19 Cf. C. A. BAYNES, *A coptic gnostic Treatise*, Cambridge, 1933, p. 91.

Paralela a ésta, corría otra interpretación del mismo versículo. En los ET[20] se aplica el texto de S. Juan a la acción del Salvador sobre Sofía Achamoth y los elementos extrapleromáticos. Más aún: el mismo Tolomeo, que en la *Magna Noticia* había interpretado el verso johanneo en el sentido arriba dicho, desliza por otros cauces su pensamiento en la carta a Flora. Dice así: "... *el apóstol [Juan] ... enseña que la fabricación del mundo le es propia y que todas las cosas han sido hechas por él y sin él nada se hizo; y que no es dicha fabricación obra de un dios corruptor, sino justo y aborrecedor del mal*"[21].

Como ya lo notó Quispel[22], es evidente que en la primera frase se habla del Salvador. Entre líneas veladas lo que se pretende descubrir es *la causa de la providencia del Demiurgo*, la cual no es otra sino la acción del Salvador sobre Iahveh (Demiurgo) en la creación del mundo. Es, pues, el Salvador de quien se habla.

Tolomeo deja correr su pluma suelta en la *Magna Noticia*, libre de preocupaciones de adaptación al ambiente, pero cuando se trata de escribir a una cristiana que no estaba aún preparada para recibir la tradición secreta de que presumían los valentinianos, varía de interpretación. Los mundos intrapleromáticos desaparecen para dejar en primer plano al Salvador con el universo del Demiurgo[23].

Heracleón se coloca en esta línea de conducta. Las complicadas teogonías siempre aparecen en penumbra y difuminadas de tal modo que el mismo Orígenes da la impresión a veces de que está discutiendo con un colega bondadoso; no des-

---

20 ET 45, 2-3: "Habiendo [el Salvador] apartado las pasiones de la que había sufrido [Sofía Achamoth], dejóla a ella libre de pasión; en cambio, a las pasiones, luego de separadas, las conservó; y no fueron disipadas como las de la interior [Sofía], sino que las substantivó igual que a la segunda disposición. De tal suerte, mediante la aparición del Salvador, nace Sofía y se crean las cosas exteriores. Porque *todo fué hecho por él, y sin él nada se hizo* (Io 1,3)".

Esta sección de los ET corresponde a *Adv. haer.*, I, 4, 5-7, 5, aunque el procedimiento de Ireneo y de Clemente es diverso. Aquél desglosa las citaciones escriturarias para mayor claridad; éste las entremezcla. Pero ambos mutuamente se esclarecen.

21 *Epistola ad Floram*, III, 6 ed., Quispel, p. 48. Para la tradición secreta, cf. ib., VII, 9, p. 68, y la introducción de Quispel, p. 8.

22 G. QUISPEL, *La lettre de Ptolémée a Flora*, p. 73.

23 Como tendremos ocasión de ver más tarde, no es éste el único indicio para pensar que el comentario que nos ocupa era de índole esotérica. La exégesis que aplicaba el verso 1,3 de S. Juan a los eones sería privativa de los iniciados, al paso que la aplicación del mismo al mundo material sería para el gran público, con el cual habría que proceder cautamente.

cubre los sinuosos escondrijos donde se oculta tal vez demasiado concentrado el veneno de la gnosis.

El Logos de que aquí habla Heracleón, es el que inmediatamente proporciona al Demiurgo la "*causa de la génesis del mundo*" expresión equivalente a la de Tolomeo[24]; es el Logos posterior a la formación del Pleroma: "*Piensa que estas cosas* [el Pleroma y lo contenido en él] *existían ya antes del Logos ...*" En una palabra, es el fruto común de los habitantes del Pleroma[25] el Logos-Salvador, consorte de Sofía[26].

2. *Extensión de* "πάντα".

Para las exégesis valentinianas que aplicaban el verso 1,3 de S. Juan al Logos-Eón, πάντα significaba primordialmente todos los eones del Pleroma a partir de Anthropos y Ecclesia. Así la MN[27], dando la razón de por qué el Logos hizo todas las cosas, agrega: "*Porque fué hecho agente modelador y padre de todos los eones que vienen después de él*". Donde evidentemente, dada la ilación causal, πάντα equivale a decir: *todos los eones que vienen después de él.*

Para Heracleón, por el contrario, que aplica el verso de San Juan al Salvador, no puede significar πάντα el Pleroma y su contenido. La razón es obvia: El Salvador es fruto del Pleroma perfectamente constituído. Orígenes lo afirma y da la misma razón: "*Ni el eón ni lo que en él se contiene fué hecho mediante el Logos. Piensa que estas cosas existían ya antes del Logos*". *El eón* no puede significar en este contexto otra cosa que el Pleroma. No es sólo la afirmación de Orígenes: *Estas cosas* (el eón y su contenido) *existían ya antes del Logos;* es sobre todo la continua oposición establecida entre κόσμος y κτίσις, de una parte, y αἰών de otra[28]. Oposición que a las claras manifiesta un sentido local de la palabra αἰνών.

---

24 *Epistola ad Floram*, III, 6; ed. Quispel, p. 48.

25 *Adv. haer.*, I, 2, 6: "...τὸ πᾶν πλήρωμα τῶν Αἰώνων, συνευδοκοῦντος τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος, τοῦ δὲ Πατρὸς αὐτῶν συνεπισφραγιζομένου, ἕνα ἕκαστον τῶν Αἰώνων, ὅπερ εἶχεν ἐν ἑαυτῷ κάλλιστον καὶ ἀνθηρότατον, συνενεγκαμένους καὶ συνερανισμένους καὶ ταῦτα ἁρμοδίως πλέξαντας καὶ ἐμμελῶς ἑνώσαντας προβαλέσθαι πρόβλημα εἰς τιμὴν καὶ δόξαν τοῦ βυθοῦ, τελειότατον κάλλος, τι καὶ ἄστρον τοῦ πληρώματος, τέλειον καρπὸν τὸν Ἰησοῦν, ὃν καὶ Σωτῆρα προσαγορευθῆναι καὶ Χριστὸν καὶ Λόγον πατρωνυμικῶς καὶ τὰ πάντα, διὰ τὸ ἀπὸ πάντων εἶναι."

26 *Adv haer.*, I, 7, 1: Ὅταν δὲ πᾶν τὸ σπέρμα τελειωθῇ τὴν μὲν Ἀχαμὼθ τῆν Μητέρα αὐτῶν μεταστῆναι τοῦ τῆς Μεσότητος τόπου λέγουσι καὶ ἐντὸς πληρώματος εἰσελθεῖν καὶ ἀπολαβεῖν τὸν νυμφίον αὐτῆς τὸν Σωτῆρο...

27 *Adv. haer.*, I, 8, 5.

28 No es raro en Heracleón el uso de αἰών por Pleroma. En el fragmento XVIII se habla del marido de la samaritana, que estaba en el Eón

Así, pues, el dominio de la expresión πάντα se ve mermado por una

Primera limitación: No se extiende al pleroma y su contenido.

Segunda limitación: Incluso fuera del Pleroma, hemos de estrechar los límites de la expresión. Tampoco entran en la denominación de πάντα los elementos espirituales que están diseminados en el mundo y que son de alguna manera substancia escapada del Pleroma. Estos son los elementos que estando en el mundo son superiores (διαφέροντα) al mundo. No sabemos si Orígenes dió al término todo el hondo significado que en boca de un valentiniano tenía. Era una palabra consagrada de un modo particular para designar los elementos superiores *espirituales*[29]. Queda remachada esta conclusión al insistir Orígenes líneas más abajo: "*Lo que le parece divino lo excluye del* πάντα". Lo divino (θεῖον) *cuando menos*[30] es el elemento espiritual, porción arrancada del Pleroma que espera su reincorporación a la esfera divina de donde salió.

Tercera limitación: Por último, queda excluído del πάντα no solamente lo espiritual sino los elementos psíquicos. Θεῖον puede significar aparte de los elementos espirituales también los psíquicos. Y en este contexto los significa. Θεῖον se opone aquí a παντελῶς φθειρόμενα[31], término que designa únicamente al elemento hílico, al cual se opone no solo el pneumático, sino también el psíquico.

En conclusión: El πάντα evangélico, se identifica con el mundo y lo en él contenido, entendiendo por κόσμος y su con-

---

(en el Pleroma); de igual modo, el Salvador es designado por el lugar de donde salió, denominándolo el del Eón (el del Pleroma).

Sobre el uso de la palabra αἰών, cf. HERMANN SASSE, en *Theologisch s Wörterbuch zum Neuen Testament*, en la voz αἰών, I, p. 197s.; A. D. NOCK, *A vision of Aion*, H. Th. R., XVII, 1934, p. 89.

29 Puede verse CLEM. ALEX., *Strom.*, IV, 13, ed. Stäl., p. 228, 2s.; ET 21, 1; 26, 1-2; 35, 1; 41, 1, y otros lugares citados por SAGNARD, La *gnose valentienne*, p. 636.

30 Decimos cuando menos porque el término θεῖον puede abarcar también a los psíquicos. De ello es un ejemplo ET 51, 2: "Para el alma divina (θεία evidentemente = psíquica) el alma hílica era como una carne". Véase también ET 55, 2: "No siembra Adán a partir del pneuma, ni a partir de elemento inspirado [psíquico]: son éstos, en efecto, dos elementos divinos..."

31 Esta propiedad basta por sí sola para identificar al elemento hílico. Cf. *Adv. haer.*, I, 6, 1: "Τριῶν οὖν ὄντων τὸ μὲν ὑλικόν, ὃ καὶ ἀριστερὸν καλοῦσι, κατὰ ἀνάγκην ἀπόλλυσθαι λέγουσιν..." HIPP., *Ref.*, VI, 32: MG 16 (3) 3.244 C; ed., We., 161, 18: "ἐὰν δὲ ἐξομοιωθῇ τῇ ὕλῃ, τουτέστι τοῖς πάθεσι τοῖς, ὑλικοῖς, φθαρτὴ ἔσται καὶ ἀπώλετο. ET 80, 2, donde la triple substancia material es llamada "*tríada de corrupción*".

tenido todos y solos los elementos puramente materiales [32]. No se niega que en el mundo vivan otros elementos no materiales, como son los psíquicos y pneumáticos. Pero éstos viven en él como en prisión. Superiores al cosmos, no pertenecen a su esfera, que es esencialmente material y baja. Son los samaritanos que habrán de salir de Samaria (el cosmos), donde se ahogan [33].

Por el contrario, los elementos materiales son los únicos que están en el cosmos sin diferenciarse nada de él [34]. Estos son los únicos que fueron hechos mediante el Salvador, con la causalidad especial que encierra la partícula διά. Tal causalidad, en efecto [35], a diferencia de las otras dos similares, οὐ χωρὶς, ἐν αὐτῷ corresponde exactamente al carácter de la acción del Salvador sobre la materia. En otras substancias ejerció además otras causalidades. Esta pasa a ser característica de la materia, por ser la única que el Salvador ejerció sobre ella.

§ II. SIN EL NADA SE HIZO

Al excluir Heracleón los elementos psíquicos y espirituales del ámbito que abarca la expresión πάντα, no quería por esto significar que dichos elementos escapasen a la acción del Salvador. En la creación de todos intervino pero de distinta manera. Por eso, en una frase al parecer redundante, continúa Heracleón: "Sin él no se hizo ninguna cosa *de las contenidas en el mundo y la creación*".

La adición de la frase, con el consiguiente escándalo de Orígenes, la habitual concisión valentiniana y la escrupulosidad en el uso de los términos nos mueven a apreciar en esta locución algo más que una simple redundancia.

En efecto: la armonía del contexto nos lleva a interpre-

---

32 Estos elementos son, en concreto: 1), los espíritus del mal; 2), los brutos, y 3), los elementos del mundo, hechos, respectivamente, de la tristeza, el temor y la angustia de Sofía.

33 Cf. Frg. XVII. Late en toda esta concepción el mismo fundamental pesimismo que en CH VI, 4: "Porque el cosmos es el conjunto de lo malo; Dios, el conjunto de lo bueno". Cf. también ET 80: "Aquel a quien la Madre engendra, es conducido a la muerte y al mundo".

ET 22, 2: "Porque somos en verdad muertos quienes con esta existencia de aquí abajo estamos introducidos en un estado de muerte".

34 El mismo valor tiene en *Adv. haer.*, I, 8, 5 la expresión: πάντα τὰ ἐκτὸς τοῦ πληρώματος. Son tan sólo las cosas materiales, puesto que solas ellas provienen de la pasión de Sofía.

35 Cf. τὰ ὧν οὐκ ἄνευ VON ARNIM SVF, III, 16, 3; II, 272, 27.

tarla de los seres psíquicos. El primer hemistiquio del verso tercero lo interpreta Heracleón, según hemos visto, de solos los seres materiales. En el verso cuarto analiza la acción del Logos respecto de los espirituales; parece que la armonía del cuadro sería completa y la gradación perfecta si la segunda parte del verso tercero se refiriera a los seres psíquicos.

No es sólo una razón de armonía. Heracleón distingue entre el κόσμος y la κτίσις. Para él significa la κτίσις primeramente el universo psíquico. El fragmento XX es a este respecto decisivo. El monte es el mundo, del cual el Diablo es sólo una parte. El Diablo es sólo una parte de la materia. El cosmos, pues, es el mundo material. En oposición está Jerusalén, lugar psíquico por excelencia, que significa la creación, o el Creador (Demiurgo), psíquico también y prototipo de la substancia psíquica. Aun cuando en las líneas del fragmento XX oscila un poco el significado de mundo y de creación, siempre se mueven los dos términos dentro de sus dos respectivos campos: universo material y universo psíquico.

Ahora bien: a diferencia de los seres espirituales que viven en el mundo y de los materiales que forman parte de él, ¿cuáles son aquellos de los cuales se puede decir que juntamente están en el mundo (universo material) y en la creación (universo psíquico) sino los seres psíquicos?

En la formación de éstos también intervino el Salvador. Cuál fuera la calidad de la acción no se especifica, pero la acción queda anunciada.

El cuadro completo de la acción creadora del Logos es, pues, el siguiente:

El mundo *material* (κόσμος) fué hecho *por él* (δι'αὐτοῦ).
El mundo *psíquico* (κτίσις) no fué hecho *sin él* (οὐ χωρὶς αὐτοῦ).
El mundo *espiritual* (ζωὴ) fué hecho *en él* (ἐν αὐτῷ).

§ III. POR EL

Réstanos analizar la naturaleza de la acción creadora del Salvador respecto a los elementos materiales.

No cabe duda que el texto evangélico favorece a la tesis católica de la instrumentalidad del Verbo respecto del Padre en la creación. El Verbo, diría San Ireneo, es la mano del Padre, juntamente con la Sabiduría.

Por el Verbo crea y por la Sabiduría adorna[36]. Así lo ve Orígenes, que se apoya en la fuerza de la partícula διά para

36 Cf. *Adv. haer.*, IV, 20, 4; IV, 38, 3.

asentar su tesis católica. *Todas las cosas han sido hechas* (por el Demiurgo = el Padre) *mediante el Logos.*

Heracleón, por el contrario, sostiene la inferioridad del Demiurgo (Iahveh) respecto del Logos. Su teoría no sólo no se derrumba con la lectura evangélica, sino que en ella se encuentra, según el gnóstico, una confirmación esplendorosa. Veamos la doctrina de Heracleón.

Las notas características de la acción del Salvador las obtiene por sucesivas limitaciones:

Negativamente: 1. No es el Salvador la causa material (ἀφ'οὗ) [37].
2. Ni tampoco el ejecutor inmediato (ὑφ'οὗ) [38].
3. Ni menos un instrumento personal de otro, de manera que así se entienda el δι'αὐτοῦ.

Positivamente: El Salvador proporciona al Demiurgo la *energía,* la *causa* (αἰτία τῆς γενέσεως) con la que éste pueda proceder a la fabricación del mundo. Esta energía puede decirse que es un instrumento dinámico en manos del Demiurgo. Mas no por eso es el Salvador instrumento personal del Demiurgo. Más aún, siendo Iahveh como un pintor ciego, estando absolutamente imposibilitado para obrar en el mundo sin esta energía proveniente del Salvador, más bien pudiera considerarse él como instrumento personal del Salvador y no viceversa.

Así, pues, el mundo y su contenido fué hecho como por ejecutor inmediato, por (ὑφ'οὗ) el Demiurgo, el cual utilizaba como instrumento dinámico la energía proveniente del Salvador (δι'αὐτοῦ).

Hasta aquí la doctrina de Heracleón. Veamos de conocer ahora la naturaleza de esta energía.

---

37 No insistimos mucho en la fuerza de esta partícula, que bien sea tomándola como causa última, bien como causa próxima en el mismo sentido que ὑπὸ, bien como causa material, puede perfectamente convenir con el contexto. Para este último significado tenemos en la MN I, 5, 6 una frase que distingue las dos modalidades ἀπὸ y διὰ "Y a ocultas fué depositado [el hombre espiritual] en el [Demiurgo], sin que [éste] lo advirtiera, a fin de que, sembrado *por su medio* (διὰ) en el alma *que provenía de su substancia* (ἀπὸ)..., etc.". Dándole a la partícula este significado de causa material, los seres espirituales provienen de (ἀπὸ) Sofía; los psíquicos, del (ἀπὸ) Demiurgo, y los materiales, del (ἀπὸ) Diablo. Cf. MN I, 5, 6, al fin.

38 Esta causalidad eficiente inmediata la tuvo el Logos respecto de Sofía, y Sofía respecto de los seres psíquicos.

1. *Es un influjo comunicativo de la forma*

Para conocer la naturaleza de la acción del Salvador en la formación de la materia, tenemos un medio indirecto pero muy eficaz. La MN cuando habla del Logos-eón[39] y del Logos-Salvador[40] les aplica las fórmulas análogas que el evangelista emplea:

πάντα δι'αὐτοῦ ἐγένετο
ὁ κόσμος δι'αὐτοῦ ἐγένετο.

Lo cual quiere decir que si bien el sujeto y la materia sobre que se opera es distinta, la calidad de la acción es la misma. Ahora bien: la acción del Logos pleromático tiene estas dos esenciales características:

a) Consiste esencialmente en dar la formación necesaria para la generación perfecta. Así le llama μορφῆς καὶ γενέσεως αἴτιος[41], o bien πατέρα πάντων[42], fórmula que equivale a la primera; también usa otras fórmulas[43] en las cuales más o menos claramente se significa que la acción del Logos sobre los habitantes del Pleroma consiste en darles la forma y configuración propia, acción que es característica del principio masculino[44]. La fórmula δι'αὐτοῦ lejos de indicar un instrumento personal de otro, indica más bien la actividad especificamente paterna[45].

b) Esta actividad modeladora del Logos, no se ejerce ne-

---

39 *Adv. haer.*, I, 8, 5.

40 *Adv. haer.*, I, 8, 5.

41 *Adv. haer.*, I, 8, 5.

42 *Adv. haer.*, I, 1, 1.

43 *Adv. haer.*, I, 2, 5: "Καὶ τὸ μὲν αἴτιον τῆς αἰωνίου διαμονῆς τοῖς λοιποῖς τὸ ακατάληπτον ὑπάρχειν τοῦ πατρός, τῆς δὲ γενέσεως αὐτῶν καὶ μορφώσεως τὸ καταληπτὸν αὐτοῦ, ὅ δὴ Υἱός ἐστιν".

Adv. haer., I, 8, 5: "ὑπὸ δὲ τούτον φησὶ τὸν Λόγον προβεβλῆσθαι καὶ ἐν αὐτῷ τὴν ὅλην τῶν Αἰώνων οὐσίαν, ἣν αὐτὸς ὕστερον ἐμόρφωσεν ὁ Λόγος.

44 Aparentemente, se llama a Zoe μορφῆς αἴτιος en *Adv. haer.*, I, 8, 5. La dificultad desaparece si se tiene en cuenta que Zoe da a luz los hijos ya modelados por el Logos. No es tanto causa de la forma, sino causa de los formados. Cf. la nota siguiente.

45 Si en algún caso se dice que Zoe fructifica por su medio (δι'αὐτοῦ) no quiere decir que Zoe sea causa de la forma, como quiera que pocas líneas antes (*Adv. haer.*, I, 8, 5) se ha aplicado taxativamente esta acción al Logos. La explicación es clara: Zoe fructifica por medio del Salvador, no como un instrumento, sino como una comparte. Y además, esta comparte es la que ha puesto la forma en la substancia que Zoe da a luz. En este sentido, Zoe da a luz la forma; no como causa de la *forma*, sino más bien como causa de los formados.

cesariamente de un modo inmediato. No está en ningún lugar expresa la necesidad de una acción inmediata del Logos en la producción de la forma.

Más aún, al llamar al Logos "*padre de todos los eones del Pleroma*" [46] a pesar de su intervención mediata en la formación de algunos, supone que no era necesaria tal intervención inmediata.

Trasladando a la actividad del Salvador las características de la actividad del Logos pleromático, tenemos:

a) Consiste esencialmente en la configuración de los elementos materiales.

b) Esta plasmación o configuración no la hace necesariamente por sí mismo (ὑφ'οὗ) sino que de hecho la lleva a cabo prestando al Demiurgo la energía suficiente para realizarla [47]. Tolomeo no nombra al Demiurgo, pero le supone.

En la generación normal de un ser, es propio del principio femenino proporcionar la substancia y del masculino *formar* la substancia proporcionada [48]. En la producción de los seres materiales, aun cuando no hubiera verdadera *generación,* se requerían una materia y una forma. La materia la daba la pasión de Sofía Achamoth [49]. El principio *inmediato* de la forma, lo hemos visto, fué el Demiurgo. ¿Qué hizo pues el Salvador? Heracleón nos lo dice y con ello confirma la anterior exposición: comunicar al Demiurgo una virtud (ἀιτία τῆς γενέσεως) [50] que le habilitará para formar el mundo; y hacia el final del fragmento: "*Dando él la energía otro era el agente inmediato*". Son frases que mutuamente se esclarecen. El participio ἐνεργοῦντος no es otra cosa que la explicación del ἀιτία τῆς γενέσεως.

---

46 *Adv. haer.*, I, 1, 1.

47 *Adv. haer.*, I, 5, 1-2, donde aparece el Salvador como el principal motor de la creación.

48 HIPP. *Ref.*, VI, 30: MG 16 (3) 3.240 AB; ed. We., 158, 7s.

49 *Adv. haer.*, I, 5. 1.

50 El término es técnico. Ya lo notó Quispel (*Epistola ad Floram*, p. 76), quien cita además de los dos pasajes de Heracleón y Tolomeo el fragmento V de Valentín (cf. CLEM. ALEX., *Strom.*, IV, 89, 6-90; ed Völker, p. 59, 1-7). Se podría citar además *Adv. haer.*, I, 5, 3: "αἰτίαν δ'αὐτῷ γεγονέναι τὴν Μητέρα τῆς ποιήσεως ταύτης φάσκουσοι..." Ἡ αἰτία por excelencia, en contraste con τὰ αἴτια (plural de τὸ αἴτιον) es la final: *la razón por la que* algo se hace. Así como τὸ αἴτιον por excelencia es el agente principal. Cf. *Phil. de cherubim*, § 125s. (I, 162s. M), en NORDEN, *Agnostos Theos*, Leipzig, 1929, p. 343. Nótese además la perfecta correspondencia entre el αἰτίαν παρασχόντα de Heracleón, y el αἰτίαν λαμβανομένην de Tolomeo.

En la carta de Tolomeo a Flora ha pasado bajo fórmulas veladas esta misma concepción: "*El apóstol* [*Juan*], *dice Tolomeo, ... enseña, ... que no es* [la fabricación del mundo] *obra de un Dios corruptor, sino justo y aborrecedor del mal. Es de hombres inconsiderados, que no alcanzan a ver la causa de la providencia del Demiurgo y que están ciegos no sólo de la vista del alma, sino aun de la del cuerpo*" [51].

Nótese que los católicos, a quienes aquí alude Tolomeo, admitían la providencia de Iahveh. No les reprende por no reconocerla, sino por no admitir *causa* ninguna de esa providencia. Tolomeo, en efecto, veía en tal providencia del Demiurgo, el resultado de una acción superior que le proporcionaba el tipo o la forma-imagen, según la cual había de modelar el mundo. Esta superior causa es el Salvador.

Tolomeo y Heracleón están acordes. La *causa de la génesis* en el segundo corresponde a la *causa de la providencia* en el primero. Esta causa o energía se ha de concebir como un efluvio que pasa del Logos al Demiurgo. Así la energía es instrumento del Demiurgo, pero deja a salvo la superioridad del Logos [52].

2. *Esta energía es más bien ejemplar que eficiente*

La energía proveniente del Logos, ¿actuaba como una causa eficiente, o más bien como una causa ejemplar? Heracleón nada nos dice. Pero podemos reducirla a esta última. Ante todo, por el significado técnico de αἰτία como causa final que opera mediante el conocimento [53].

Además, lo podemos deducir por analogía con la formación de otras substancias. En la formación de los elementos espirituales, Sofía proporciona la materia. Pero son las imágenes de los ángeles satélites del Salvador las que por medio de una causalidad ejemplar la fecundan [54]. Lo mismo ocurre con los psíquicos. El Demiurgo obra como principio feme-

---

51 *Epistola ad Floram*, III, 6, ed. Quispel, p. 50.

52 Según esto, la acción del Salvador no es personal e inmediata, sino mediata. Sin embargo, puede sin metáfora decirse que el Demiurgo hizo el cosmos mediante el Salvador, esto es, mediante la virtud recibida del Salvador.

53 Cf. nota 50.

54 Cf. *Adv. haer.*, I, 4, 5: "Hanc autem Achamoth... delectatam in conspectu eorum (subfermentata, traduce Tertuliano, *Adv. val.*, c. 11. ML 2, 608 A) peperisse fructus secundum illius imaginem docent, partum spiritualem secundum similitudinem factum satellitum Salvatoris" Cf. omnino R. Arnou, πράξις et θεωρία París, 1921, p. 56.

nino, proporcionando la materia, y Sofía modela a los hombres psíquicos, gracias a las imágenes provenientes del Salvador [55].

En el caso de los elementos materiales, la materia la proporciona la pasión de Sofía Achamoth [56]; el Demiurgo plasma inmediatamente a los seres materiales, como Sofía lo había hecho a los psíquicos. No se ve por qué haya de romperse el esquema que con regularidad se desarrolla.

El Salvador, tanto respecto de los seres espirituales en el seno de Sofía como de los psíquicos y materiales, se mantiene siempre dentro de la misma línea de acción: es el principio masculino que presta la forma.

La más significativa comprobación la da el fragmento V de Valentín [57].

> "Cuanto la imagen es menor que el rostro viviente tanto es menor el mundo que el eón viviente. ¿Cuál es, pues, la causa de la imagen? La majestad del rostro que ofreció al pintor la figura a fin de que fuera honrado mediante su nombre. Porque en el reino del Pleroma no había forma alguna, sino que el nombre llenó a lo que en la plasmación faltaba. Ya que también lo invisible del Dios coopera a la fe de lo plasmado."

Se trata de la plasmación del Demiurgo. Tres personajes intervienen. El Eón Jesús ("*a fin de que fuera honrado mediante su nombre*"); Sofía Achamoth y el Demiurgo. Sofía es el pintor. El Demiurgo es la imagen hecha, y el Eón es la majestad del rostro que se copia. De este modo, lo invisible de Dios coopera a lo plasmado.

Trasladando ahora esa energía artística de Sofía a un plano inferior, tenemos al Demiurgo convertido en pintor, a las cosas materiales en imágenes pálidas de las realidades superiores, y al Salvador, que presta y comunica la majestad de su rostro, donde está reflejada la belleza del Pleroma.

La realización práctica, ampliamente expuesta en Ireneo, *Adv. haer.* I, 17-18, constituye nuevo argumento a favor de nuestra exégesis. El Demiurgo, inepto para conocer las realidades del Pleroma, procede no obstante en la creación del mundo, a imagen de las cosas invisibles, igual que si las conociera.

El Salvador, en expresión de ET [58], es el Demiurgo primero y universal de todas las substancias; de él desciende el

---

55 *Adv. haer.*, l. c. et passim.
56 *Adv. haer.*, I, 5, 1.
57 CLEM. ALEX., *Strom.*, IV, 89, 6-90, 1; ed. Völker, p. 59, 1s.
58 ET 47, 1.

influjo dinámico y ejemplar a los restantes demiurgos. Sofía, bajo el influjo del Salvador, es demiurgo de la substancia psíquica. Iahveh, bajo el mismo influjo, lo es de la substancia puramente material.

Esta es la fuerza de la partícula διά. Al insistir Heracleón en ella, no procedía inconscientemente, como pudo creer Orígenes, ni menos se ventilaba una cuestión de palabra, como pudiera deducirse de una lectura superficial. De la interpretación de la partícula dependía el argumento para probar la superioridad o inferioridad del Logos respecto del Demiurgo. "*Si la verdad de las cosas fuera como él piensa*", no pudo decir Heracleón, como quiere Orígenes, "que todo fué hecho *por* el Logos *mediante* el Demiurgo". Heracleón no lo dijo así, pero en las tres letras de la partícula διά encerró en buena dosis el denso contenido de su teología envenenada [59].

---

59 Como bibliografía indispensable para el estudio de Heracleón, véase la siguiente: A. FUENTES: CLEMENTE ALEJANDRINO, MG 8/9 (reproduce la edición de Dom Le Nourry) París, 1890; O. STAHLIN, *Clemens Alexandrinus* (Coll. G. C. S.), Leipzig, 1905-1909; R. P. CASEY, *The Excerpta of Clement of Alexandria* (Studies et documents), Londres, 1934; F. SAGNARD, *Clément d'Alexandrie, Extraits de Théodote* (Coll. Sources Chrétiennes, 23) París, 1948.

S. EPIFANIO, MG 41 (reproduce la edición de D. Petavio) París, 1863; K. HOLL, *Epiphanius, Ancoratus und Panarion* (G. C. S.) Leipzig, 1915.

S. HIPÓLITO: MG 16 (3) (reproduce la edición de E. Miller, atribuyendo el *Philosophumena* o *Refutatio omnium haeresium* a Orígenes) París, 1863.

S. IRENEO: MG 7 (reproduce la edición de R. Massuet) París, 1882; J. E. GRABE, Oxford, 1702; A. STIEREN, Leipzig, 1853; W. W. HARVEY, Cambridge, 1857. El texto de la *Magna Noticia* (*Adv. haer.*, I, 1, 1-I, 8, 5) lo reproducen W. VÖLKER, *Quellen zur Geschichte der Christlichen Gnosis*, Tübingen, 1932 (de la p. 95, 5 a la p. 123, 17); F. SAGNARD, *La gnose valentinienne...*, París, 1947 (de la p. 31 a la p. 50).

ORÍGENES: MG 14 (reproduce la edición de De la Rue) París, 1862; A. E. BROOKE, *The commentary of Origen on S. John's Gospel* (2 vol.) Cambridge, 1896; E. PREUSCHEN, *Origenes' Johanneskomentar* (G. C. S.) Leipzig, 1903.

PTOLOMEO: MG 41, 557 B-568 C (ed. Holl, 450, 16-457, 21); W. VÖLKER, o. c., 87, 1-93, 10; G. QUISPEL, *Letre à Flora* (Coll. Sources Chrétiennes, 24) París 1949.

TEODOTO: MG 9, 653 A-697 B (ed. Stählin, o. c., t. III, 105, 5-133, 10; W. Völker, o. c., p. 123, 18-127, 11; R. P. Casey, o. c.; F. Sagnard, o. c.

TERTULIANO: ML 1/2, París, 1878, *Adversus valentinianos*, t. 2, 570 A-632 A; Corpus Viennense (C. S. E. L.), *Adversus valentinianos*, t. 47 (1906) p. 177-212.

B. EDICIONES DE LOS FRAGMENTOS: J. E. GRABE, *Spicilegium SS. Patrum ut et haereticorum saeculi*, II, t. I, Oxon, 1700, p. 80-117, 236; A. STIEREN, en el apéndice a la edición de S. Ireneo, p. 936-971; P. MIGNE: MG 7, 1.292 B-1.321 A; A. HILGENFELD, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums urkundlich dargestellt*, Leipzig, 1884, p. 472-498; A. E. BROOKE, *The fragments of Heracleon*. Texts and Studies, I, 4, Cambrid-

ge, 1891; W. VÖLKER, *Quellen zur Geschichte der Christlichen Gnosis*, Tübingen, 1932, p. 63, 23-86, 24.

C. ESTUDIOS: G. HEINRICI, *Die Valentinianische Gnosis und die Heilige Schrift*, Berlín, 1871; SMITH-VALLACE, *Heracleon* (Dictionary of Christian biography, t. I, p. 897-901) London, 1880; A. LIPSIUS, *Valentin und seine Schule*, Jahrb. prot. Theol., 13 (1887); O. DIBELIUS, *Studien zur Geschichte der Valentinianer*, Z. N. W. 9 (1908); G. BARTH, *Die Interpretation des Neuen Testament in der Valentinianischen Gnosis*, T. U., XXXVII, 3 (1911); W. VÖLKER, *Herakleons Stellung in seiner Zeit im Lichte seiner Schriftanslegung*, disertación inaugural manuscrita, Halle, 1922; E. DE FAYE, *Gnostiques et gnosticisme*, París, 1913, p. 53-80; W. FÖRSTER, *Von Valentin zu Erakleon*, Giessen, 1923; G. QUISPEL, *The original doctrine of Valentin*, Vig. Christianae, I (1947) p. 43s.; F. SAGNARD, *La Gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, París, 1947; Y. JANSSENS, *Héracléon*, Louvain, 1948 (tesis doctoral manuscrita); J. MOUSON, *La Théologie d'Héracléon*, Louvain, 1949 (tesis doctoral manuscrita); G. BARDY, *Valentin*: DTC, t. 15, 2.ª parte, co. 2.497-2.519 (1950); J. N. SANDERS, *Heracleon's Interpretation of St. John's Gospel*, comunicación hecha a la International Conference on Patristic Studies, Oxford, 1951.

JUSTO COLLANTES, S. I.

De la Facultad Teológica de Granada.

Notas, textos y comentarios

Un comentario y traducción del libro de Jeremías [1]

No son todavía muy numerosos los comentarios católicos modernos de la profecía de Jeremías. Aun por eso, pues, se saluda con gozo la aparición de la nueva versión y comentario del libro del profeta con que se reanuda la publicación, tanto tiempo interrumpida, de la Biblia de Montserrat. El volumen es prenda de que la monumental obra llegará a feliz término para honra de la Iglesia española, del célebre monasterio benedictino y de las letras catalanas.

Con cierta admiración se toma el volumen en las manos: parece increíble que se haya logrado que se presentase con las mismas características de los tomos anteriores. Se diría que ha salido a un tiempo con ellos de las prensas. Nada deja adivinar las terribles vicisitudes por las que entre la publicación de éste y la del volumen anterior ha pasado la editorial y el Monasterio. No hay variación ninguna cuanto a papel, tipos, formato, encuadernación y, por tanto, cuanto al aire de distinción y elegancia característico de esta suntuosa publicación.

La disposición externa de la materia es también la de los tomos anteriores: sobria introducción al principio y luego la versión en la parte superior de las páginas, orladas en el margen exterior por la vulgata latina que corre paralela a la catalana y en la parte inferior las notas críticas y exegéticas, tan abundantes que vienen a llenar la mitad y más de la página. La introducción presenta al profeta y a su libro. Del primero nos da un brevísimo resumen de su vida y trata luego más

1 Augé, Ramir, O. S. B., *Jeremías* [*La Biblia.* Versió dels textos originals i comentari, pels Monjos de Montserrat, XIV].—Monestir de Montserrat, 1950; 406 pp.

particularmente la cuestión del tiempo de su vocación y de sus relaciones con el Deuteronomio. A continuación traza un cuadro de las circunstancias históricas en que se desenvolvió la actividad de Jeremías y nota por fin su carácter de figura de Jesucristo. Del libro nos presenta su estructura, los documentos que lo integran y trata en líneas generales la cuestión de su autenticidad.

El mérito de A. en estas páginas está en haber sabido condensar en ellas con claridad las principales cuestiones introductorias. Podría haber añadido una semblanza moral del profeta y una síntesis de su doctrina, pero no eran absolutamente necesarias. No había que esperar que ofreciera en ellas novedades. En general no las hay. Así, por ejemplo, el cuadro histórico coincide sustancialmente con el que nos da Nötscher en su comentario. Nueva con todo en cierto modo es la opinión que hace suya tomándola de algún moderno, según la cual se retrasa la inauguración profética de Jeremías unos quince años (de 627—año 13 de Josías—a 614-612). La opinión se funda en razones internas que, a juicio del autor, quitan fuerza al testimonio explícito del libro y "más bien exigirían" la fecha más reciente. No a todos parecerá concluyente el razonamiento del autor. Ante todo, querrían ver tal vez mejor probada la "muy dudosa autenticidad" de los dos pasajes en que se señala el tiempo del comienzo del ministerio del profeta, pues mientras esa autenticidad quede en pie perderán su fuerza dificultades internas, que si no demuestran palmariamente alguna contradicción, habremos siempre de temer que no estén originadas por nuestro imperfecto conocimiento de las circunstancias históricas. El autor, para la prueba de la no autenticidad de 1,2 y 25,3, que atestiguan la fecha más antigua, nos remite al comentario de esos pasajes. En el del primero no hallamos más que un cf. la introducción acerca de la fecha de aparición de Jeremías. En el del otro pasaje se inclina a tener 25, 1-14 por posterior, aunque dejándolo dudoso. Sin entrar en la discusión de las razones que aduce, notaremos que a lo que sabemos es el único autor católico que juzga así; todos lo tienen por auténtico, aunque algunos admiten añadiduras en el texto. Pero aunque fuese posterior pudo el autor del fragmento señalar esa fecha fundándose en el testimonio de 1,2. Habría, pues, que demostrar que tampoco éste es auténtico. Y aun cabría entonces que ambos reflejaran una tradición antigua y verídica. Por otro lado, no parecen tan insolubles las dificultades contra la historicidad del testimonio. Que Jeremías, cinco años después de su vocación al ministerio profético, hubiera de ser llamado necesa-

riamente a dar su parecer en la cuestión del Libro de la Ley en vez de una profetisa que puede ser oscura para nosotros y haber sido mucho más conocida que Jeremías entonces para los habitantes de Jerusalén, ¿quién lo tendrá por cierto y evidente? Bien pudieron ser los primeros años después del llamamiento divino para el joven Jeremías años de más estrecha unión con Dios, una especie de retiro espiritual preparatorio para el efectivo ejercicio de ese ministerio. Es mera conjetura, pero a ella o a otras semejantes habría que recurrir antes de rechazar un testimonio que no se ve por qué habría de ser pura invención de un lector despreocupado. Esa misma conjetura podría explicar, si realmente fuera así, que no se pudieran señalar en el libro de Jeremías vaticinios o alocuciones de estos primeros años. Aunque no parece que falten. Varios autores los ven en los cc. 2 a 6 y las razones que traen, verbigracia, Condamin y Nötscher parecen más concluyentes que las que da A. a favor de una fecha poco anterior a 609. Hemos tratado con algún detenimiento este punto, el primero en que sienta A. una tesis algo personal, porque en él se puede apreciar lo que, a nuestro juicio, se repite con alguna frecuencia en el libro: las razones en que funda el autor sus modos de pensar no parecen siempre tan cuidadosamente pesadas y aquilatadas que dejen el ánimo del lector tranquilo y satisfecho. Así, por ejemplo, las observaciones que hace al fin desfavorables a la autenticidad de partes importantes del libro puede ser que examinadas con más detención no parezcan tener tanta fuerza como A. parece suponer. Un hombre de rica personalidad como Jeremías no es extraño que presente facetas muy diferentes y a primera vista contrarias, y nadie puede admirarse que en el modo de expresarse en los largos años de su ministerio y en circunstancias tan diversas no haya alcanzado siempre la misma altura en la perfección literaria ni haya tratado siempre los mismos temas y del mismo modo. Creemos que con observaciones semejantes se podría desdoblar la personalidad de muchos personajes históricos. Con procedimientos no muy diversos logran los racionalistas oponer el Cristo sinóptico al de San Juan.

En el comentario tienen parte muy relevante las notas críticas, que alcanzan mayor extensión de lo que suelen en obras destinadas a un público no especializado. Tal vez para éste resulte la de A. demasiado técnica. Pero el autor ha procurado sin duda que su labor pudiera ser de interés también para los científicos. Los lectores ordinarios no perdían ciertamente nada con ello. Sólo que en atención a éstos hubiera sido oportuno separar las notas críticas de las propiamente exegé-

ticas. En su crítica se muestra A. algo más avanzado que los otros autores católicos, o mejor tal vez más negativo. Extiende la duda sobre el origen jeremiano a no pocos versos, partes de capítulos y aun capítulos enteros cuya autenticidad los demás críticos católicos dan por supuesta o si es necesario defienden. Si tomamos, por ejemplo, los seis primeros capítulos del libro hallamos que A. presenta como de autenticidad dudosa los siguientes versos, admitidos por los demás como auténticos: 1,5.14.16.18.19; 2,1.2.4-13; 3,6-12a.14-18; 4,2.3.9.10.14.17.18.22.27.28; 5,15-17.20-31; 6,1b.3.15.18.19.21. En total más de 58 versículos. Como partes más extensas cuya autenticidad no se atreve a dar por segura ("el único argumento que se puede aducir en su favor es la *conditio possidentis*") conviene citar las profecías contra los pueblos gentiles (Cc.46-51) que los demás autores católicos están acordes en reconocer como obra de Jeremías fuera de 50-51, aunque admitiendo en ellos algunas añadiduras y manipulaciones posteriores. El autor no deja de aducir alguna razón para fundamentar su posición de duda; sólo que las razones no parecen a los otros críticos de tanta monta, y así, o las desechan como insuficientes, o ni siquiera las tienen en cuenta. Nos hemos, pues, preguntado ¿cómo es que tienen esas razones mayor fuerza para A. que para los otros críticos católicos? En cuestiones críticas, cuando sólo se cuenta con razones internas, es frecuentísimo que los diversos autores les den diversa importancia; pero cuando un autor toma prevalentemente una posición distinta de la generalidad de los demás, fácilmente se suscita la sospecha de que en el juicio interviene algún factor de índole intelectual o afectiva que lo oscurece o deforma. En el caso de A. tememos que ese factor sea el ascendiente que en él ejerce cierto crítico acatólico cuyo nombre se va repitiendo por toda la obra en la mayoría de sus páginas. Crítico de innegable ingenio, de indiscutibles aciertos, pero también de un reconocido radicalismo extremo del que han ido apartándose los sucesivos críticos independientes. Por supuesto que tampoco A. le sigue hasta sus posiciones más avanzadas y con frecuencia se retira a las de los críticos moderados, aunque varias veces con indecisión. Pero creemos que es debido a ese ascendiente el que dé aun demasiado valor a los criterios de índole subjetiva en que Duhm se apoya. Por motivos de métrica, de estilo, de peculiaridades en la doctrina reduce Duhm la parte auténtica de la profecía de Jeremías a una quinta parte de su libro, y el eco de esos motivos resuena con frecuencia en la obra de A., haciéndole quedar por lo menos indeciso en no pocos puntos en que los modernos críticos sostienen decididamente la au-

tenticidad. Examinaremos por vía de ejemplo el fragmento 2,4-13. Duhm lo declara inauténtico, en lo que no le siguen por lo general los críticos, aun liberales. Augé no llega a dar un juicio positivo de conjunto, pero va presentando acerca de los diversos versículos razones en contra de la autenticidad, de las que el lector viene a concluir que para A. es ésta bastante dudosa. Esta actitud ambigua del autor es frecuente en el comentario. La primera y fundamental razón que alega es la de Duhm: el fragmento es prosa. Pero es el caso que, aunque no perfecto, el paralelismo, la nota primaria y más cierta del verso hebreo, es tanto o más visible que en muchos pasajes admitidos por Duhm y Augé como versos. Pero como el fragmento no se deja someter a las leyes rítmicas que el insigne crítico ha determinado que siga Jeremías, el pasaje ha de ser necesariamente prosa, por más que los demás autores lo consideren como verso. A éste se añaden otros indicios más internos. Así, en el v. 4 la designación etnológica de Israel como "casa de Jacob", en uso sobre todo después del destierro. Fuera esto verdad y aun no veríamos la fuerza del argumento. Basta que la fórmula no fuera de uso exclusivamente postexílico para que no nos chocase hallarlo en Jeremías. Pero es que además no acertaremos a ver ese uso prevalentemente postexílico. La fórmula es ciertamente menos usada que la de "casa de Israel", pero la hallamos solamente dos veces en pasajes ciertamente postexílicos (1 Mac y Eccli); tres son de época incierta (Abdias bis y Ps 113 (114); en cambio, dejando a un lado las tres veces que aparece en la segunda parte de Isaías, la hallamos en Amos (dos veces), Miqueas (dos veces), Isaías, primera parte (siete veces), sin contar las dos que aparece en Jeremías. Nos parece, pues, que se habría de decir al contrario: de uso más frecuente antes del destierro. Realmente no vemos qué influjo pudo ejercer el destierro en el uso de la fórmula. Esta parece exigida por el paralelismo, como en nuestro pasaje y tal vez en el otro de Jeremías; así también en varios de los pasajes proféticos aducidos (v. gr.: Mich 3,9; Ps 113[114],1). Otras veces se podría atribuir tal vez a cierto empeño en omitir la designación más honrosa de casa de Israel, como en algunos pasajes de Isaías, y por último queda la libertad del escritor que sin motivos especiales, ahora elige una, ahora otra de las fórmulas o de los nombres sinónimos. En el v. 6, así como en el 13, se señalan algunas imperfecciones de estilo: el hacer hincapié, dice A., en los peligros y terrores del desierto, no es a propósito para hacer resaltar la benevolencia de Dios para con su pueblo; más bien se habría de deducir

lo contrario. Eso cuanto al v. 6; en el 13 la imagen no es apropiada para motivar el pasmo de los cielos. No dice A. expresamente que esas imperfecciones sean indicios de origen posterior, pero en todo el contexto parece claro que como tales las presenta. Confesamos, en primer lugar, que no advertimos esas imperfecciones y creemos que no las hallará sino quien de antemano está resuelto a buscar tachas y peros en el fragmento y saca para eso de quicio frases a las que sin ninguna violencia se les puede dar el sentido apto que evidentemente pretendió el autor sagrado. El paso de Israel por el desierto fué siempre considerado como argumento del amor de Dios para con su pueblo (cf. v. gr.: Ps 135,16). Cuanto mayores eran los peligros y dificultades del desierto, más había de campear la amorosa Providencia de Dios en sacarle indemne de él. Por eso era muy pertinente ponderar esas dificultades, como casi con las mismas palabras se hace también en Deut 8,15 y 32,10. Cuanto al otro lugar, es evidente que no es la imagen, sino la cosa expresada con la imagen, lo que ha de hacer pasmar los cielos. Además, si se probaran esas imperfecciones, ¿por qué hay que atribuirlas a un autor secundario? ¿Es que el autor primario hubo necesariamente de escribir de la manera más perfecta y acabada? Los indicios del v. 8 nos parecen inexistentes. Pastores llama Jeremías (22,22) a los jefes políticos: "los que tienen entre manos la Ley" son sin duda los que en 8,8, tenido por A. como auténtico, se llaman *soferim*. ¿Utilitarismo, señal de tiempos postexílicos? No fué desde el principio la felicidad terrena el motivo prevalente con que Dios procuró atraer a Israel al cumplimiento de su Ley?

De este ligero examen nos parece poder sacar esta conclusión: si el autor, ya que no pretendía estudiar las cuestiones con la independencia y personalidad con que las examina, verbigracia, Condamin, cosa que no hay por qué exigir en una obra que en último término no pretende ser más que de alta vulgarización, hubiera tomado por guía principal alguno de los autores católicos que han estudiado a Jeremías habría logrado hacer obra de más solidez y de mayor utilidad para los lectores a que primariamente está dirigida.

En la parte exegética Jeremías no presenta de ordinario las dificultades de otros profetas. En ella A. corre por los cauces comunes. Alguna vez se deja ver todavía el influjo poco beneficioso de Duhm; por ejemplo, en 1,13. Tal vez también en el célebre pasaje 31,22. La interpretación de Duhm no merecía ciertamente las líneas que le dedica ni el título de "más

tentadora"; es sencillamente intolerable, como A., a fin de cuentas, viene a conceder. En cambio, la de Condamin, aceptada ya por varios exegetas católicos, era merecedora de una exposición más amplia.

Sentimos que nuestra crítica haya sido también bastante negativa. Muchos puntos particulares hubiéramos podido alabar en la obra, además de sus cualidades de claridad, concisión, etc., pero hemos insistido en lo que, a nuestro pobre juicio, hubiera hecho la obra perfecta en su género y de mayor utilidad para los lectores. A ello nos ha movido también el deseo, pretensión tal vez arrogante, de obtener un ligero cambio de orientación en los ulteriores tomos que sin duda saldrán de las manos del autor.

L. Brates, S. J.

Facultad de Teología de San Cugat (Barcelona).

Miscelánea José de Ghellinck, S. I.

El 4 de enero de 1950 se extinguía plácidamente en el Señor, en el luminoso silencio del Escolasticado que la Compañía de Jesús tiene instalado en Eegenhoven (Bélgica), una de las figuras más destacadas en las letras patrísticas y de historia de la Teología en estos últimos tiempos: el P. José de Ghellinck, d'Elseghem, S. I. A su nombre va asociado un patrimonio literario de renombre universal: *Le mouvement théologique du XII^e siècle* (1914, 2.ª edic., 1948), *Pour l'histoire du mot "Sacramentum"* (en colaboración con E. De Backer, J. Poukens y J. Lebacqz, 1924); *Nos bibliothèques: organisation, utilisation, conservation* (1919, 2.ª edic. 1931); *Les exercises pratiques du "Séminaire" en théologie* (4 ediciones, de 1934 a 1948); *Lectures spirituelles dans les écrits des Pères* (1935); *Littérature latine au moyen âge* (*Bibliothèque cathol. des sciences religieuses*, 1939); *L'essor de la littérature latine au XII^e siècle* (2 volúmenes, 1946); *Patristique et moyen âge* (3 volúmenes, 1946 a 1949).

Varias notas necrológicas, aparecidas en registas del mundo sabio, han perfilado los rasgos de su personalidad científica. Los estudios histórico-críticos de la Teología y del Derecho canónico en la Edad Media, la Historia de los Dogmas, los Padres de la Iglesia y escritores de los primeros siglos cristianos, el Símbolo de los Apóstoles, la ciencia y metodología patrística, le deben prolongadas vigilias, y conservarán la huella de su paso durante largos años.

A esta faceta de escritor promotor de la producción científica ha de añadirse en la vida del P. De Ghellinck otra, de no menor significación en su valor objetivo, y, desde luego, de mayor consagración, si se atiende al tiempo en ella invertido: la de profesor y director de jóvenes en la iniciación

a la investigación científica. Una gran parte de su tiempo y actividad, la mayor, según su confesión propia, la sacrificó a sus discípulos, a la dirección de Tesis doctorales y otros trabajos ajenos, a responder a consultas de orden científico, que le llegaban de todas partes. Su caridad, así derramada, se lamentaba del tiempo robado a los trabajos propios. Y no faltó algún discípulo que le recordara la fantasía moral de nuestro Quevedo, *La hora de todos,* que en definitiva despachará a "los hombres con lo que cada uno merece".

Las clases, preparadas con diligencia suma, y la solicitud abnegada con que atendía y alentaba al novel investigador, eran proverbiales. Los que tuvimos la buena suerte de ser sus discípulos no olvidaremos jamás sus direcciones y consejos en este orden, siempre solícitos y desinteresados, siempre atinados, como fruto de su amplio saber y dilatada experiencia; todo ello perfumado con la distinción delicadamente aristocrática de su trato y el matiz personal de su atención, que sellaba vínculos de afecto y emocionado recuerdo de por vida.

En el prólogo de una de sus obras, que él presentía ser acaso ya la última, vuelve la mirada hacia atrás a sus antiguos discípulos, y, como quien dirige su adiós postrero, escribe:

> En finissant cette troisième, et sans doute dernière édition, d'un ouvrage écrit pour eux, la pensée de l'auteur, dans un souvenir non moins reconnaissant qu'affecteux, se reporte vers les générations successives de ses anciens élèves de Louvain et de Rome, auxquels depuis bientôt quarante ans is a donné le meilleur de son temps et qui l'ont amené à vivre pratiquement ces pages avec eux avant de les rédiger systématiquement.
>
> Actuellement dispersés en Belgique, à Rome, en Espagne, au Portugal, en France, en Pologne, au Danemark et ailleurs, aux Indes et à Ceylan, en Afrique et dans les deux Amériques, ils sont tous restés présents à sa Mémoire, malgré la cessation à peu près complète des communications durant cette longue guerre. Ces pages, que sans eux il n'aurait probablement jamais écrites, finiront peut-être par passer sous les yeux de plusieurs d'entre eux...
>
> Et nunc parve, sine me, liber, ibis in Urbem!
>
> Louvain, 14 juin 1944 [1].

Desde su reposo eterno podrá ver el venerado Profesor que las legiones de sus discípulos saben agradecer aquel tiempo precioso que él robaba a sus trabajos personales.

---

1 *Les Exercices pratiques du "Séminaire" en Théologie,* Prefacio a la 3.ª edición.

Llegado a sus años de Profesorado, cuando en el campo de las ciencias eclesiásticas despertaba el florecimiento de la Historia de los Dogmas, fué él un verdadero iniciador de esta disciplina en varios medios eclesiásticos. La acogida que el mundo sabio tributó a su obra *Le mouvement théologique du XII^e siècle* (1914), parecía consagrar una vida de investigador.

De hecho los resultados en él probaron la verdad de este presagio. Fiel al tema prefijado de su especialidad: *patrística y edad media,* título que queda consagrado en una de sus producciones, es para bendecir al Señor cómo supo rendir y hacer eficaces a su intento las fuerzas de una salud siempre endeble, y los años de una carrera providencialmente bien lograda.

Fué un promotor consagrado del apostolado de la ciencia: la preocupación siempre alerta en él de demostrar que la ciencia católica en nada cede a la de los sabios no católicos, despertaba sus actividades en promover y celebrar las grandes bibliotecas de la Iglesia y de la Compañía, en secundar las normas de la Santa Sede sobre la reforma y perfeccionamiento de los estudios eclesiásticos, en propugnar y metodizar las normas de investigación y los ejercicios prácticos del "Seminario" en teología, en fundar y dirigir Colecciones científicas y obras de investigación en equipo, como el *Spicilegium Sacrum Lovaniense,* en unión con la Universidad de Lovaina y los Padres Dominicos, y la gran monografía *Pour l'histoire du mot "Sacramentum"*, en colaboración con un grupo de especialistas.

Su magisterio con los jóvenes se caracteriza con matices muy personales: *a*), rigor en el método exigente, que asociaba felizmente la eficacia con la discreción; *b*), horror a las síntesis poco matizas y precipitadamente fáciles: "... toutes ces constructions—decía en una carta particular—éblouissantes de quelques auteurs ne résistent pas à une analyse un peu approfondie" (8-III-1947); *c*), pedagogía psicológica, que tenía en cuenta el carácter del discípulo, al cual se adaptaba en finos pliegues; *d*), método inexorablemente práctico y rigorista, que tendía a *hacer hacer,* impulsando la actividad personal; *e*), optimismo sano y alentador, al echar a andar al principiante en la investigación.

Todo ello envuelto en la atmósfera íntima y paternal, de que antes hablábamos, que sabía infundir en todas sus enseñanzas. Su libro *Les exercices pratiques du "Séminaire" en Théologie* contiene cristalizada esta pedagogía. En él ha

salido muchas veces retratado su autor sin él pretenderlo. Un párrafo, sobre todo, que describe el contacto del profesor con los discípulos, lo pinta de cuerpo entero:

> Ce contact avec le professeur, nécéssité par les exercices du séminaire et par l'élaboration de la dissertation. gagnera facilement en fréquence par peu qu'il y ait de sympathie intellectuelle entre l'élève et le professeur. Tout y est gain por l'élève, qui trouvera beaucoup à apprendre, habituellement sous forme occasionnelle, dans ces rapports suivis avec un maître, dont une longue carrière d'études et souvent une longue série de travaux ont accumulé un riche trésor d'expériences et d'idées. Il y trouvera son profit, même pour des matières de cours autres que celles du séminaire. Le séminaire et la dissertation plus que les cours facilitent ces échanges fructueux, où plus d'une fois le maître aussi, comme le notait Waitz avec un soin spécial, trouve à bénéficier. Ce n'est pas au cours seulement que le contact du maître aide le disciple à s'instruire.

Y este contacto intelectual entre discípulos y profesor no cesaba al fin de la carrera de aquéllos. Una irradiación epistolar, que tenía por centro a Lovaina, sucedía entonces a la presencia material de los cursos. El autor de estas líneas tiene contraída con el P. De Ghellinck la deuda de una larga comunicación por cartas, esta que San Isidoro de Sevilla calificaba de "secunda inter absentes consolatio": apreciaciones literarias, sugerencias y proyectos de nuevas obras, temas de estudio sobre patrística española: todo el conjunto es una prolongación del profesorado, que evocaba fructuosamente tiempos idos.

El P. De Ghellinck profesó especial predilección por España y por su historia eclesiástica doctrinal. Era frecuente en él la alusión a la tradición patrístico-teológica de España. Su correspondencia devuelve los mismos ecos.

Admiró a los Padres españoles "son ardeur pour la lecture, qui s'accuse jusque dans ses règles monastiques"[2]. Observó que "la perfection théologique, que manifestent les professions de foi des conciles de Tolède en 675 et ensuite, se explique parfaitement dans un milieu d'activité intellectuelle si développée"[3].

En 1939, con ocasión del hallazgo de los *Excerpta Vincentii Lirinensis*[4], en el fondo Ripoll, de la Corona de Aragón,

---

2 *Patristique et Moyen Age*, t. II, Gembloux, 1951, p. 279.

3 Ibídem.

4 J. MADOZ, *Excerpta Vincentii Lirinensis* (*Estudios Onienses*, ser. I, vol. I) Madrid, 1940.

hacía observar los tesoros que todavía guardan las antiguas Bibliotecas y Archivos de España. Reconoció el movimiento intelectual despertado últimamente en nuestra Patria:

> Plusieurs collections patristiques, ou partiellement patristiques, ont vu le jour en Espagne; le patronage du Consejo Superior de Investigaciones Científicas n'a pas été étranger à ce renouveau intellectuel, après la crise de la guerre civile [5].
>
> Vous me parliez de la Polyglotte à laquelle on songe. C'est une grande entreprise... un peu effrayante même (5-III-1948).

Sus cartas contienen a veces evocaciones de otros tiempos, embellecidos en el recuerdo de la lejanía:

> Tout cela me rappelle vos débuts, il va y avoir bientôt vingt ans, quand nous nous promenions pour nous réchauffer dans votre chambre ensoleillée alors du *Gesù*, en causant de votre premier essai sur Vincent de Lérins (25-VII-1947).

Abundan más los temas de estudio e investigación:

> Je viens de finir l'examen de vos pages sur *Félix d'Urgel*. Elles sont vraiment bonnes et concluantes. Toutes mes félicitations! (22-II-1949) [6].

Ni faltan proyectos, irrealizables ya por el peso de los años:

> C'était un de mes rêves jadis, d'aller voir sur place là bas mes chers anciens... Mais au voyage d'Espagne, il n'est plus question. Il vaut mieux songer au grand voyage de l'éternité... (5-III-1948).

Ultimamente se ocupaba en recoger muchas monografías suyas dispersas en varias publicaciones. Tres volúmenes—el I ya en segunda edición—salieron de esta obra *Patristique et moyen âge*. Tal vez sea de algún interés saber lo que contenía, según sus propósitos, que no llegaron a realidad, la continuación de la misma hasta el volumen V. Lo anunciaba así por carta:

> Dans mon volume IV, je reprendrai le *Latin chrétien primitif et le latin médiéval*, auxquels s'ajouteront encore quelques compléments plus ou moins importants. Deux autres volumes d'*Études littéraires ou doctrinales sur*

5 *Patristique et Moyen Âge*, t. II, p. 36.

6 Se refiere al artículo *Una obra de Félix de Urgel, falsamente adjudicada a San Isidoro de Sevilla*, en EstEcl 23, 1949, 148-167.

> *le M. A.* et sur les *Bibliothèques médiévales*, surtout au point de vue théologique, comprendraient mes vieux articles remaniés, si Dieu me le permet. En ce moment, la continuation du travail de préparation de ces volumes est retardée par deux études... (15-XI-1945).

Dos meses antes de morir, en el atardecer de una vida fecunda, elevaba al Maestro, dador de todo bien, su mirada agradecida, en un callado *Nunc dimittis*, empañado de melancolía vespertina:

> Quant à moi, je remercie le bon Dieu d'avoir pu être de quelque utilité jusqu'à mes 77 ans. Maintenant, c'est le vent du soir qui nous souffle au visage. Mais avec moi vous direz la prière: "Mane nobiscum Domine, quoniam advesperascit". Tui non immemor.

Con razón se ha ponderado el contraste entre su vida sencillísima y diáfana y la riqueza colmada de sus escritos: la biografía se escriben en pocas líneas; la bibliografía de sus escritos registra 1.328 números.

* * *

Al fin ya de sus días, observaba él que se le preparaba una Miscelánea; pero tenía presentimiento de no verla en esta vida:

> ... Il paraît qu'on les prépare pour moi aussi: je les verrai sans doute du haut du ciel où vous prierez S. Joseph de vouloir bien me faire sûrement entrer (17-III-1949).

En efecto, ya comenzado el año 1951, aparecieron los dos volúmenes de la Miscelánea o *Mélanges Joseph de Ghellinck*: hermoso monumento de gratitud y homenaje, que le erige un grupo de 53 especialistas en patrística y teología histórica, discípulos, amigos, admiradores[7]. Precede una noticia necrológica de su colega el P. E. de Moreau, S. I., arrebatado, también él poco más tarde a las letras históricas de Bélgica.

No nos queda espacio en esta nota para registrar, mucho menos analizar, cada una de estas aportaciones. Enumeraremos alguna de ellas, para muestra del contenido total.

Material inédito contienen, entre otros, los trabajos siguientes: E. Franceschini, *Un ignoto codice delle "Epistolae*

---

7 *Mélanges Joseph de Ghellinck, S. J.*, t. I: *Antiquité;* t. II: *Moyen âge, époques moderne et contemporaine*. Coll. "Museum Lessianum". Section historique, 13 y 14. Duculot (Gembloux, 1951) 26 × 17 cms, XX-1.062 p., 800 francos.

Senecae et Pauli", donde se presentan las variantes de un nuevo importante manuscrito de la Ambrosiana, sobre la supuesta correspondencia entre San Pablo y Séneca; P. Lehmann, *Eine Martinsvita vom karolingischen Bauplan des Klosters St. Gallen*: se estudia una vida de San Martín de Tours, contenida en el reverso de unos planos de la abadía de San Galo.

Dom C. Lambot, O. S. B., *Les manuscrits des sermons de Saint Augustin utilisés par les Mauristes*, da cuenta de un inventario importante para el estudio de los Sermones agustinianos; B. Altaner, *Augustinus und Epiphanius von Salamis. Eine quellenkritische Studie*, aporta una nueva investigación sobre las fuentes de San Agustín, en el estudio general que el autor prosigue sobre las relaciones de San Agustín con la patrística griega; P. Courcelle, *Philostrate et Grégoire de Tours*, estudia del mismo modo las relaciones entre ambos escritores.

Pertenecientes a esta misma sección hay dos trabajos sobre patrística española: F. X. Murphy, C. SS. R., *Julian of Toledo and the Condemnation of Monothelitisme in Spain*: somete a nuevo examen el episodio del Primado de Toledo en la condenación del Monotelismo, y las fórmulas célebres por él utilizadas; J. Madoz, S. I., *Tajón de Zaragoza y su viaje a Roma*: antepuesta una breve semblanza del autor de las *Sentencias*, trata de precisar cuál fué la aportación gregoriana de su viaje a Roma y de deshacer un equívoco existente en la historia literaria visigótica acerca del apelativo "libros morales".

Hay puntos de contribución lingüística: Chr. Mohrmann, *Credere in Deum;* J. C. Plumpe, *Mors secunda;* R. E. Curtius, *Nomina Christi.*

A la historia de la liturgia contribuyen los estudios: Dom B. Botte, O. S. B., *Note sur le symbole baptismal de Saint Hippolyte;* J. Quasten, *Baptismal Creed and Baptismal Act in St. Ambrose's De mysteriis and De Sacramentis;* A. Segovia, S. I., *La cláusula "Sine differentia discretionis sentimus" del Prefacio Trinitario y sus precedentes patrísticos.*

Otra sección enfoca temas más variados: G. Bardy, *Les origines des écoles monastiques en Orient*, importante para la historia de la espiritualidad; del mismo modo Dom O. Lottin, O. S. B., *La théorie des dons du Saint-Esprit au début du XIV^e siècle;* G. Prinval, *Tertullien et le scandale de la Couronne*: encuadra en su contexto el escrito de Tertuliano; H. I. Marrou, *Le division en chapitres des livres de la Cité de*

Dieu, reconstruye la división primigenia en capítulos de la magna obra agustiniana; H. Ostlender, *Scholastisches zu "dunklen Worten" in Dantes Vita nuova*, pone de relieve la influencia escolástica en la *Vita Nuova*, del Dante; F. J. E. Raby, *Philomena praevia temporis amoeni*: interesante y grato estudio acerca del ruiseñor en la literatura medieval.

El homenaje, como insinuábamos, no alcanzó en vida al personaje festejado, y hubo de aparecer *In memoriam*, como orlado de negro.

JOSÉ MADOZ, S. I.

Facultad Teológica de Oña (Burgos).

Bibliografía

LIBROS

PATRES SOCIETATIS IESU, *Sacrae Theologiae Summa*, IV. *De Sacramentis. De Novissimis.*—La Edit. Católica, S. A., B. A. C. (Matriti, 1951) XXIV, 881.

DE ALDAMA, JOSÉ ANTONIO, *Theoria generalis sacramentorum. — De S. S. Eucharistia* (*Sacrae Theologiae Summa.* Vol. IV, Tract. I, III, Matriti. 1951. 9-113; 216-382).

Conocidas son las cualidades del P. José Antonio de Aldama, como profesor y escritor: profundidad y claridad en las ideas, estudio personal de las cuestiones, erudición sobria, pero que revela un vasto conocimiento de la literatura correspondiente antigua y actual.

La teoría general de los sacramentos está desarrollada con suficiente amplitud dentro de la concisión requerida en estos libros de texto. Sin embargo, al tratar de la causalidad inmediata de los sacramentos, podía haberse extendido algo en resolver las dificultades que suscita la sentencia de' C. Billot sobre la producción inmediata de un título jurídico previo a la producción de la gracia (p. 69).

El tratado de Eucharistia contiene, entre otras, luminosas explicaciones del Tridentino que ayudan no poco a comprender el sentido verdadero de la doctrina de la Iglesia: véanse, v. gr., los núms. 45 (p. 244) acerca de la discusión sobre el c. 6.º del Evangelio de S. Juan; 54 (p. 250) referente a la oblación de Melquisedec (Gen 14, 18 sigs.); 79 (p. 267): afirmación de la presencia real contra las diversas posiciones protestantes; 101 (p. 279-280) donde se explica la doctrina de la transubstanciación, y 151 (p. 306) que expone la verdad del sacrificio eucarístico.

De las cuestiones debatidas entre los escolásticos, están tratadas con especial interés y acierto las tocantes a la naturaleza de la transubstanciación (p. 291 y sigs.) y a la esencia del sacrificio de la Misa (p. 329 y siguientes).

Finalmente, apuntaremos algunos reparos que significan bien poco en el conjunto.

Explicando el sentido de Gen 16, 18 (n. 55, p. 251), escribe el P.: "Verba quae adduntur (et ipse sacerdos Dei Altissimi) sunt propositio circumstancialis et explicativa, quae melius unitur cum antecedentibus, ut habetur... in ipsa versione septuagintavirali..." Ahora bien: la versión de los 70 contiene la partícula δε, que en los mismos 70 posee unas veces sentido causal y otras adversativo. Convendría, pues, suavizar la expresión, diciendo, v. gr., "Ipsa versio septuagintaviralis non est aliena ab hoc sensu causali".

En la p. 281, n. 103, explicando el argumento bíblico de la transubstanciación se dice: "si adesset substantia panis simul cum corpore Christi pronomen hoc designaret utramque substantiam". Mejor sería decir: "designaret tantum substantiam panis", ya que ésta es la que naturalmente corresponde y está en conexión con los accidentes sensibles.

P. 297, n. 115: "Conc. Constantiense damnat errorem Wicleffi (D. 582,. Propositio haec damnatur tamquam diversa a propositione tertia". Debe decir *prima* en vez de tertia: se ve que es un *lapsus calami*.

Por último, al tratar de los efectos del sacramento de la eucaristía convenía haber puesto una tesis especial: "Effectus per se Sacramenti Eucharistiae non est remissio peccati mortalis", como se suele hacer generalmente.

Solá, Francisco de P., *De sacramentis baptismi et confirmationis. De Extrema Unctione. De ordine et matrimonio* (*Sacrae Theologiae Summa.* Vol. IV, Tract. II, IV, V, Matriti, 1951, 115-216; 529-650).

Los tratados del P. Solá presentan una exposición breve y a la vez erudita del material que exigen las clases de teología. Merece especial alabanza el desarrollo del argumento bíblico para probar que la Extrema-Unción es verdadero Sacramento (p. 533 y sigs.); los escolios en que apunta cuestiones secundarias de las tesis, v. gr., sobre el sacramento del Orden (p. 592 y sigs.) y la distinción de censuras en lo que se refiere, verbigracia, al ministro del Orden (p. 602).

Tal vez por las prisas que la proximidad del curso imponía para la impresión del volumen, se han deslizado acá y allá algunas erratas. Así, v. gr., en la primera tesis *De institutione baptismi* se dice: "Probatur prima pars: Christus instituit ritum baptismalem (n. 11, p. 126). Probatur secunda pars: Hic ritus baptismalis a Christo est institutus" (n. 16, página 128): en la argumentación de ambas partes se observa cierta confusión en el desarrollo de las ideas.

Entre los argumentos ex Patribus se apunta la *Didache* para probar la existencia de la E. U. (n. 238, p. 546): mejor hubiera sido incluirla en el número siguiente en la prueba ex libris liturgicis. Por cierto que no se cita el pasaje de dicho Ritual: sin duda se quiere aludir al fragmento copto que, descubierto en 1924 por C. Schmidt, es considerado con sólidos motivos como perteneciente a aquella obra. La alusión a la E. U. es defendida, entre otros, por E. Riehartsch (Liturgische Zeitung, 1, 1929, p. 201-206).

En el escolio acerca de las condiciones *ad remissionem peccatorum mortalium in E. U.* (n. 262, p. 563) se dice: "Schel ne attritionem quidem postulat..." Podía haberse añadido que este autor reconoció más tarde su error. Cf., v. gr., Diekamp, *Kath. Dogm.*, III, ed. 5., p. 312.

Algo más desagradable es el lapsus calami al consignar la forma sacramenti en la ordinación Presbiteral, donde se trascriben palabras pertenecientes a la ordenación o consagración episcopal: "Comple in sacerdote tuo ministerii tui summam..." (n. 40, p. 600).

Esperamos que en una futura edición se puedan corregir éstos y otros deslices, sin los cuales quedaría el texto muy aceptable para las clases.

Sagüés, José F., *De novissimis seu de Deo consummatore* (*Sacrae Theologiae Summa*, Vol. IV, Tract. VI Matriti, 1951, 651-840).

Texto bien preparado: jugoso en ideas, excelente en la distribución de las cuestiones, con neta distinción entre lo esencial y lo accidental; bibliografía abundante, con inserción de la literatura más reciente.

La célebre controversia *De modo quo ignis materialis in spiritus agat* está tratada con bastante amplitud en un escolio (nn. 214-216, pp. 772-773). El autor prefiere la sentencia de Lesio: "ignem divinitus elevari... ad urendos spiritus, non secus ac ille, mediante corpore, animam huic unitam urit". ¿Por qué no da alguna razón de esta preferencia? Si en las demás sentencias se apunta la correspondiente dificultad, al parecer insoluble, la

mismo hace el autor al mencionar la lesiana: "Attamen in quo est illa actio ignis elevati?" Convendría insinuar una tentativa de solución, si se elige tal doctrina.—AUGUSTO SEGOVIA, S. I.

GONZÁLEZ RIVAS, SEVERINO, *De Paenitentia* (*Sacrae Theologiae Summa*, volumen IV, Tract. IV, Matriti, 1951, 383-527).

En el nuevo texto de Teología, *Sacrae Theologiae Summa*, preparado por los profesores de las Facultades de Teología de la Compañía de Jesús en España, el tratado *De Paenitentia* tiene por autor al P. Severino González Rivas, profesor entonces de Dogmática en la Pont. Universidad de Salamanca, autor asimismo del tratado *De Gratia* en la misma *Sac. Theol. Summa*. González Rivas había ya publicado varios artículos acerca de la disciplina penitencial en la Iglesia española desde el siglo IV hasta el VIII (Cf. EstEcl 24, 1950, 531), y una obra de conjunto acerca del mismo tema, *La Penitencia en la primitiva Iglesia española* (Salamanca, 1949. 226 pp.). Cuando en julio de 1950 fué tempranamente arrebatado por la muerte, en la madurez de su formación teológica y en pleno rendimiento de investigación y magisterio, dejaba ya preparada y casi ultimada para la imprenta su obra póstuma, *De Paenitentia*.

Varios meses antes de la muerte de González Rivas acababa de aparecer, como una nueva edición (y lo era por muchos títulos), la magnífica obra de Galtier, *De Paenitentia, Tractatus Dogmatico-Historicus*, Romae, 1950. González Rivas tuvo tiempo de manejar y aprovechar ampliamente la nueva edición de Galtier, cuya recensión dejó preparada antes de morir (EstEcl 25, 1951, 264-5). El tratado *De Paenitentia*, de Galtier, y en particular su nueva edición, representaba para González Rivas simultáneamente una ventaja y un peligro, al intentar un tratado más acerca del mismo tema. Una ventaja, porque la espléndida nueva edición de Galtier, en la que el infatigable y justamente célebre investigador de la práctica y significado de la penitencia en la Iglesia primitiva había depositado, cual precioso tesoro, los resultados y conclusiones de sus estudios históricos, le preparaba el camino y le facilitaba en alto grado la elaboración de su tratado, especialmente en el aspecto histórico de tan particular importancia en este tema. Un peligro, el peligro de depender excesivamente de una obra tan valiosa como la de Galtier, con menoscabo de una penetrante elaboración personal.

Juzgada a su verdadera perspectiva, la de un libro de texto, la obra de González Rivas presenta positivos méritos y alcanza un nivel digno. En general, la exposición de la materia es clara, segura y ordenada; prevalece en ella un buen criterio de selección: cualidades pedagógicas primarias en un buen libro de texto. Como obra dirigida directamente a los alumnos, logra bastante bien su objetivo; pero necesita, naturalmente, ser completada por las explicaciones del profesor. Es un tratado mejor logrado que el *De Gratia*, del mismo González Rivas, y si no alcanza la perfección y calidad de los mejores tratados de la *Sac. Theol. Summa*, figura dignamente junto a ellos. Debe también señalarse el buen sentido y acierto del autor al determinar las calificaciones teológicas de las tesis. En ocasiones, sin embargo, éstas deberían justificarse con un estudio mas detenido de los documentos del Magisterio. Para determinar el valor dogmático de una tesis no basta la mera presentación de la doctrina de la Iglesia acerca de ese punto; es necesario estudiar y precisar su contenido, de modo que la calificación se desprenda inevitablemente, como una conclusión del análisis exhaustivo de la doctrina de la Iglesia.

Cierta deficiencia, que afecta a una buena parte de la obra de González Rivas, consiste en que su dependencia del *De Paenitentia* de Galtier se hace demasiado visible y palpable. En ocasiones se copian las expresiones mismas de éste casi a la letra, y no raras veces se pueden localizar los números o páginas de Galtier, que se están resumiendo. Evidentemente, era necesario tener muy presente la obra de Galtier y aun tomar de ella más de una conclusión concreta. Pero esto no debe eximir del estudio de las fuentes mismas y de penetrar con serio y profundo estudio personal los problemas hasta hacerse de ellos una idea más intensamente propia, sin contentarse tantas veces con resumir y dar las conclusiones de una obra ajena, siquiera sea tan valiosa como la del Galtier.

La obra de González Rivas adolece levemente de cierta falta de esmero y aquilatamiento, como si hubiera sido llevada a cabo con cierta prisa. En las ocasiones mismas en que resume más o menos palpablemente a Galtier, pudo más de una vez hacer destacar con más relieve los elementos definitivos y las líneas directrices de las conclusiones.

Queremos subrayar con especial énfasis que la parte de la obra de González Rivas, en la que se expone la existencia y extensión de la potestad de la Iglesia para perdonar los pecados (pp. 390-424), nos parece un tanto deficiente, sobre todo en el aspecto histórico. Tanto desde el punto de vista dogmático como del histórico, es éste el problema básico del tratado, particularmente en cuanto se refiere a la mente y práctica de la Iglesia primitiva. Es conocido el relieve que esta cuestión ha tomado en los tiempos modernos, como consecuencia de las investigaciones de los historiadores del dogma, tanto acatólicos (Harnack, Loofs, Lea, H. Koch, etcétera), como católicos (Galtier, Poschmann, etc.). Por eso se echa de menos en la obra de González, como algo imprescindible, una tesis expremente dedicada a demostrar la conciencia de la antigua Iglesia en torno a su poder de perdonar los pecados. El mismo Concilio de Trento invita a ello, al considerar esta cuestión como algo más que un problema puramente histórico (D. 894, 913). Mientras Galtier en su nueva edición dedica a esta cuestión más de 60 páginas (110-164) y Lakner (LERCHER, *Inst. Theol. Dogm.*, Edit. III, vol. IV/2, 1949, 1-233) le consagra una amplia tesis (pp. 68-80), González Rivas despacha este problema capital en un sencillo argumento de tradición, que ocupa apenas dos páginas (398-400, n. 16). En particular, no puede menos de causar mucha extrañeza el hecho de que en ese argumento no se haga la menor alusión a un documento de excepcional importancia en el problema: la carta de S. León Magno al obispo de Frejus (ML 54, 1.011-1.114). La cuestión de la existencia de la penitencia privada merecía también algo más que un escolio de una página (n. 47). Al exponer, demasiado someramente, el pensamiento de los escolásticos de los siglos XI-XIII acerca de la eficacia de la absolución sacerdotal (nn. 21 y 79), llama la atención que no se cite siquiera la obra fundamental de P. ANCIAUX, *La théologie du sacrament de Pénitence au XIIe siècle* (Louvain, 1949, XXXII-645).

Antes de terminar, queremos hacer algunas observaciones particulares, que pudieran tal vez contribuir a alguna corrección en una nueva edición de la obra de González Rivas.

Interpretar Mat 16, 18 y 18, 18 como una "potestas solvendi quodvis vinculum removens ab ingressu coeli" (p. 398), sin dar más razones de esta interpretación, nos parece apriorístico. Los historiadores acatólicos de la Penitencia no afirman que fueron S. Cipriano y S. Cornelio los que comenzaron a conceder el perdón a los homicidas, sino a los apóstatas exclusivamente (p. 405, n. 22). La explicación de la irremisibilidad del pecado contra el Espíritu Santo no es convincente; debe ser completada, porque de lo contrario es válida para cualquier pecado (p. 407, n. 27). Debe ser

reforzada la prueba positiva de que la expresión *retinere peccata* (*Kratein*), significa una acción con efecto positivo (Cf. Lakner, p. 68, n. 500). Sería conveniente aquilatar más la prueba de la necesidad de medio, por lo que se refiere a los pecados antes de ser sometidos al poder de las llaves (p. 438, n. 74). No parece, o al menos no consta con certeza, que cuando el Concilio de Trento determina que los actos del penitente son *quasi* materia y se requieren *ad integritatem Sacramenti, ad integram et perfectam remissionem peccatorum* (D 896, 914), se refiere exclusivamente al sacramento (Cf. Cavallera, BullLittEccl 1933, 73-95); por esta razón sería mejor no recurrir a estos pasajes de Trento en una tesis en la que se trata del valor del sacramento. En cambio, es acertado el recurso al canon 19 (D. 919), pues en él se trata ciertamente del valor del sacramento (p. 445, n. 84). Se afirma que el Conc. Florentino en el decreto pro Armenis (D 699) enseña que los actos del penitente constituyen intrínsecamente el signo sacramental: "Sententia haec docetur a Conc. Florentino in Decreto pro Armenis..." (p. 446, n. 86). En ese caso no se comprende cómo se da a esta tesis tan sólo la calificación de "probabilius" (Ibíd. n. 85). ¿Pero es que realmente consta con certeza que el Florentino enseña esa sentencia? La razón de que esta instrucción a los armenios fué tomada del opúsculo *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis*, de St. Tomás, no parece suficiente para demostrarlo ciertamente (p. 447). Sería conveniente exponer, hasta agotar la cuestión, las dificultades de razón en contra de la honestidad de la atrición. No son suficientes las contenidas en el n. 131. El argumento para probar la necesidad de la confesión resulta incompleto y ligeramente desordenado (p. 482 n. 148).

La obra de González Rivas presenta una bibliografía generalmente abundante y escogida.—J. Alfaro, S. I.

Thiesen, Urbano, S. I., *O fim da criação nos escritos de Leonardo Lessio*, S J. — Tip. do Centro, S. A. (Porto Alegre [Brasil] 1950), XXIV-115, cms. 16/23.

Es una tesis aprobada en la Universidad Gregoriana, y el conocer a fondo la doctrina sobre el fin de la creación fué su ocasión. Encuadrada en L. Lessio, en esta materia tan citado y en los últimos decenios atacado fuertemente por algunos teólogos, resulta una muy bien lograda reivindicación de sus ideas.

En la primera parte se busca su pensamiento genuino, y presentarlo sistemáticamente. Contra los que lo han puesto en que Dios crea por una perfección finita la gloria extrínseca, o que ésta es el fin supremo y absolutamente último de las criaturas, el autor lo reduce en una exposición bien documentada a estos puntos: El fin último del Criador es Dios. La bondad divina es la razón por qué Dios creó. El fin del Criador es la comunicación de sí mismo. Dios, al crear, no pretende aumento de divinidad. Intenta la gloria extrínseca, pero sin utilidad propia. El fin de las criaturas es Dios; el primario es la gloria extrínseca de Dios. Esta puede crecer, pero sin aumentar la perfección intrínseca de Dios. El fin secundario de los seres irracionales es el bien del hombre. El bien de los racionales es la participación natural y sobrenatural de la gloria increada.

Esta exposición bien comprobada muestra que la doctrina de Lessio nada tiene de reprensible.

En la segunda parte se estudia la doctrina del C. Vaticano sobre esta materia, para aquilatar la autenticidad y verdad de la de Lessio. La interpretación que da el autor de las opiniones de Günther y de Hermes, largamente discutidas, hace muy inteligibles las palabras del Vaticano contra ellas. Sigue luego más amplia explicación de la doctrina del Concilio. Y por

fin, se la compara con la de Lessio, para concluir que en muchos puntos hay verdadera concordancia, si bien Lessio enseñó algunos otros no decididos solemnemente por el Concilio.

En la tercera parte se coteja rápidamente la doctrina de otros teólogos, sobre el fin de la creación, con la de Lessio; ante todo, la de J. Kleutgen que le siguió en los puntos esenciales, y que, profundo conocedor de la enseñanza del Vaticano en esta materia, en cuya preparación intervino, no tuvo ésta por inconciliable con la de Lessio; después, la de otros muchísimos teólogos posteriores al Vaticano, de los que un gran número concuerdan con Lessio y sólo tres le rechazan explícitamente. Se añaden, como razones de seguirle y rechazarle, el atender o descuidar el principio, mantenido fielmente por él, de Santo Tomás, de que el *finis-operis* siempre se reduce al *finis-operantis*, y el considerar pocos textos y obras lessianas. Por lo demás, el único punto quizá exclusivamente nuevo de Lessio es el de que Dios es sólo *finis-cui* de la criatura irracional.

Este trabajo nos parece digno de mucha loa, ante todo como exposición de la doctrina de Lessio, que con tanto cariño estudió el fin de la creación, y luego, como ilustración bien digna de ser tenida en cuenta de la doctrina del Vaticano sobre la misma materia. Ni es en perjuicio de la objetividad científica esa suave pasión que el autor siente por defender a su héroe de todo mal entendido. Pero creemos que el principio de que el *finis-operis* coincide con el *finis-operantis*, lejos de ser descuidado por Stufler, Donnelly, etc., es la base de su concepción. Y que la terminología lessiana quizá podría dar ocasión a pensar que la gloria extrínseca es un bien finito, que Dios busca como último fin.—J. SAGÜÉS, S. I.

"Liceo Franciscano", revista cuatrimestral de los estudios franciscanos de Santiago de Compostela, a FR. ANDRÉS DE VEGA, en el cuarto centenario de su muerte (1549-1949), año II, n. 6 (septiembre-diciembre 1949), 73-191.

El olvido en que se ha tenido a Vega no es conforme a sus enormes méritos teológicos. Y por eso ha sido bien feliz la idea de consagrar a su memoria un número extraordinario de "Liceo Franciscano". Los estudiantes franciscanos de Santiago pueden felicitarse por el buen éxito de sus aspiraciones. No es necesario que todos sus trabajos sean de primera mano; pero siempre son eruditos y muy instructivos. Muy natural es en ellos cierto matiz de cariñoso ensalzamiento, pero a base de un relevante fondo de méritos en el homenajeado.

Tras un enjundioso ensayo biográfico sobre él, se presenta su doctrina sobre la Vulgata y su sentir sobre el decreto tridentino acerca de ella, su singular intervención en la preparación del decreto conciliar sobre la justificación y su posición ante Duns Escoto; se exponen algunos puntos de su obra teológica; a saber: sobre la caridad (aunque en la primera parte, que es de la relación entre caridad actual y justificación, parece faltar cierta nitidez y plena precisión de posiciones y conceptos) y sobre la condición moral de la naturaleza del hombre caído (Abelardo enseñó que todo viene por necesidad absoluta?); por fin, un ensayo bibliográfico nos reseña la producción de Vega impresa o aún inédita y las publicaciones sobre su vida, y las que directa, o al menos indirectamente, se refieren a su doctrina.

Mucho deseamos que "Liceo Franciscano" siga dando pruebas así del encendido afán teológico de sus jóvenes redactores.—J. SAGÜÉS, S. I.

PORCEL, OLEGARIO M.ª, O. S. B., *La doctrina monástica de San Gregorio Magno y la "Regula Monachorum"*.—Instituto "Enrique Flórez", Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid, 1950) VIII-227, cms. 15/23.

En pulcra presentación tipográfica se presenta esta monografía erudita y ampliamente documentada, bien estructurada y con algo nuevo que decir de gran interés para la historia benedictina. Faltaba un trabajo serio sobre el ideal monástico de San Gregorio Magno, y ella llena ese vacío.

Estudia Porcel primero la vida del Santo Doctor en el monasterio de San Andrés "ad Clivum Scauri", subrayando el indudable influjo de sus experiencias personales en su futura concepción del ideal monástico. Se aplica también a probar con buenas reflexiones que San Gregorio, después de la misión pontificia que le alejó del monasterio por varios años, volvió a él de monje y fué su abad: aun esto último cree darlo por definitivamente demostrado, y al parecer con razón, aunque es difícil que todos se lo admitan.

Lo más nuevo es la síntesis, que estaba aún por hacerse, de la doctrina monástica de Santo Doctor. Esta abarca, con gran sentido de justeza y equilibrio y sano humanismo cristiano, las relaciones del monje con Dios, con sus hermanos, con los extraños, con todo lo externo: alejamiento total del mundo, sin perder el contacto con él que la caridad exija, siempre hacia la soledad interior, y con estabilidad en el monasterio; silencio con la moderación en el hablar según la necesidad y la caridad; pobreza y castidad con firme pero sensata mortificación; virtudes de obediencia y humildad, que llevan directamente a la verdadera sabiduría; vida familiar y de mutua comunión bajo el abad, que, como padre, ha de proveer al bien espiritual y material de sus súbditos y les ha de corregir con amor y discreción; la oración pública, o el *opus Dei*, y la privada, o el *studium orationis*, que por la *oratio cum lacrimis* lleve a la contemplación, como finalidad de la vocación; la *lectio divina*, para la que el Santo procura libros a su monasterio y cuida aumenten los de los demás.

En cambio, es curioso que no hable del trabajo de los monjes como tal, que tanta importancia tuvo para los Padres del Yermo y de San Benito; pero suponía algunos especiales, bien de estudio o de copiar manuscritos, o de educar a los candidatos, bien algunos manuales, bien el apostólico, que él promovió, quizá en esto siendo en parte un innovador.

Por fin, y como complemento y consecuencia de la parte anterior, el autor estudia la influencia de la *Regula Monachorum* en la doctrina monástica de San Gregorio. Reconoce en éste algunas reminiscencias del anónimo *Ordo Monasterii*, tan extendido en la antigüedad, aunque al parecer más bien indirectas y mediatas, así como del monasterio de Casiodoro, en Vivario, aunque en éste la *lectio divina* era la finalidad del monje. Pero piensa que el influjo de la *Regula Monachorum* en el Santo "fué total y completo, de modo que se puede llegar a la conclusión de que él, que conocía, enseñaba y predicaba de un modo tan notable los mismos principios monásticos establecidos por el Patriarca de Montecasino, no podía ser más que un discípulo suyo que en un tiempo había practicado la Regla escrita por él" (p. 165s.).

Ante todo, con una larga confrontación de lugares paralelos de San Gregorio y de dicha Regla muestra el influjo literal de ésta en aquél. Señala después los comunes principios sobre el ideal monástico, para concluir la plena conformidad de doctrina entre ambos. Con todo, subraya justamente que el primero orientó el trabajo más hacia el estudio

de la Escritura; que dió mayores vuelos al apostolado, pero siempre en la línea y el espíritu de San Benito, y por tanto sin innovar; que al poner la contemplación como el ideal monástico desarrolló la semilla contenida ya en la *Regula Monachorum*.

Más bien diríamos, para evitar equívocos, que, si acaso San Gregorio no dió al monaquismo elementos del todo nuevos para San Benito, dió mucho mayor relieve al de la oración privada y contemplación, y quitó importancia al trabajo manual, para acentuar el del estudio sagrado y el apostólico.

Por fin, el autor, aduciendo ciertos aspectos críticos nuevos del problema, cree poder contestar afirmativamente a la cuestión de si San Gregorio fué benedictino. Ello sería una nueva gloria para la Orden de San Benito. Pero ¿está ello bastante garantizado? ¿Por qué las alusiones gregorianas a la *Regula Monachorum* no son *ad litteram*, si ella había sido la ley de su monaquismo? ¿Por qué su espíritu no aparece totalmente benedictino? ¿No sería más exacto decir que San Andrés se rigió por una suerte de regla ecléctica, aunque con gran predominio de los principios benedictinos ampliados por San Gregorio?—J. SAGÜÉS, S. I.

AGUSTÍN, SAN, *Obras de...* T. VII, *Sermones*, traducción y prólogo del Padre Fr. Amador del Fueyo, O. S. A.—Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid, 1950) XX-945, cms. 13/20, ptas. 50.

No se incluye en este tomo todo cuanto San Agustín predicó (verbigracia, la mayoría de las *Enarrationes in psalmos*, etc.), sino los comúnmente llamados *Sermones de San Agustín*. Pero imposible abarcarlos todos, y se ha procedido a la selección, que se ha hecho sobre todo con miras a los oradores, formando una suerte de catecismo predicable; así, verbigracia, se dan todas las homilías agustinianas que hay sobre los evangelios dominicales del año. Piensa, empero, el editor que, aun con omitirse tres quintas partes del sermonario agustiniano, nada sustancial se echará de menos en esta antología. La base es el texto maurino, y para las piezas postmaurinas, la edición de Morin, sin el aparato crítico.

Para no entorpecer el texto con multitud de notas a propósito de hechos, costumbres, personas, etc., el autor ha preferido omitirlas, si no es por excepción. La traducción en general está bien, aunque no alcanza la concisión del original. Con la copiosa bibliografía que se ofrece al principio, iría a tono el indicar en cada sermón de dónde está tomado y un índice final de materias.—J. SAGÜÉS, S. I.

CUESTA, SALVADOR, S. J., *El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de San Agustín*.—Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid, 1947) 295.

La obra del P. Cuesta, aunque escrita hace cinco años, no ha perdido de su valor e interés, especialmente por el impulso que de nuevo reciben los estudios sobre el estoicismo, con la nueva obra del profesor alemán Max Pohlenz, que lleva el título *Die Stoa*. Como indica en el subtítulo, el autor trata de estudiar "dos concepciones del Universo a través de un problema antropológico". En la introducción hace un estudio extenso sobre la teoría del equilibrio pasional, analizando los diversos estados del desequilibrio, según se trate de desgarramiento, hipertrofia y esclavitud pasional, dedicando especial atención al aniquilamiento, para desarrollar finalmente los aspectos equilibrio pasional ascético y místico.

La introducción termina con una síntesis histórica sobre la pasionología, pasando desde la filosofía india al estoicismo y al agustinismo moral.

La primera parte de la tesis acumula una documentación copiosa sobre la crítica que a lo largo de la Historia se ha realizado sobre el estoicismo, comenzando por Plutarco, Alejandro de Afrodisia, Galeno, Cicerón, Horacio, Tácito y los pensadores cristianos, especialmente en la época del Renacimiento. En la Edad Moderna se ocupa el autor de varios autores dando especial relieve a la controversia hace años suscitada por mi obra, *Die Sozialphilosophie der Stoa*, en la que se atacaba la interpretación clásica del estoicismo como sistema materialista, con la censura de Pohlenz, cuya doctrina había destacado entre los representantes de dicha opinión. Este capítulo adquiere un mayor interes ante las concesiones importantes de Pohlenz en su nueva obra (pp. 61-109).

Después de analizar lo esencial y fijo de la doctrina estoica y las relaciones entre el logos y la apatía (pp. 109-136), aborda el autor el análisis del equilibrio pasional en los tres períodos del estoicismo, fijándose especialmente en la doctrina de Séneca (pp. 149-190) y en la de Epicteto y Marco Aurelio (191-212). En la segunda parte estudia el equilibrio pasional en la doctrina de San Agustín en sus fundamentos empíricos y doctrinales, para exponer más detenidamente la concepción agustiniana del equilibrio pasional, ascético y místico, terminando por la consumación en amor de la unión de la creatura racional con Dios. El capítulo último está dedicado a la teología del equilibrio pasional.

La obra constituye una gran aportación para los estudios del estoicismo por la amplia erudición del autor en las diversas y difíciles zonas doctrinales, que abarca con gran competencia y claridad de ideas. Es, por lo tanto, un subsidio excelente para orientar a los estudiosos de las doctrinas estoicas. Esto no quita que algunos de sus enfoques sean muy discutidos. Lo es principalmente el mismo planteamiento del problema, en cuanto trata de abarcar el sistema total del estoicismo desde el punto de vista del equilibrio pasional. En efecto, es más que dudosa la equivalencia entre los conceptos fundamentales de *equilibrio pasional* —concepto eminentemente aristotélico—y *apatía*. El *pathos* estoico es sinónimo de perturbación moral y de pecado, siendo por lo tanto muy difícil explicarse el que los estoicos pusieran su ideal en un equilibrio de pecados. Ese equilibrio supone un concepto positivo, y no negativo, de la pasión. Por otra parte, basta consultar el índice de M. Adler a los tres tomos de los fragmentos de Arnim, para persuadirse de que el enfoque fundamental del estoicismo hay que buscarlo en la doctrina del logos, como lo reconocieron sus grandes adversarios de la antigüedad. Tampoco la calidad agustiniana entra dentro de las pasiones.

Metodológicamente, creemos que el autor ha dado excesiva importancia al capítulo de acusaciones contra el estoicismo, que ocupa gran parte de la obra, sin que se examinen las posiciones y defensas de los mismos estoicos contra las acusaciones de que fueron objeto. En nuestra opinión, para conocer los valores de un sistema cualquiera, el historiador debe hacer un esfuerzo serio para poner de relieve las posibilidades de defensa que posee dicho sistema, sin dar importancia a los juicios de las escuelas contrarias. Si se abandona este criterio metodológico, no hay escuela filosófica cristiana que no sea rechazable, comenzando por la misma escuela agustiniana, que no debemos valorizar por los juicios de sus adversarios, sino por por los tesoros internos y siempre perfectibles del pensamiento de San Agustín. De esta manera, creemos que sin llegar al extremo de decir que la filosofía estoica constituye la base doctrinal del cristianismo, podemos afirmar que es un movimiento cuyos orígenes se pierden en las tradiciones antiguas prehelénicas de la cultura orien-

tal y mediterránea, que se inspiraba probablemente en la primitiva revelación humana. Es principio ya aceptado que el estoicismo contiene muchos conceptos de origen semítico según tesis asentada por Pohlenz y aceptada por otros investigadores. Aceptado este hecho, no es difícil probar que el estoicismo, en la multiplicidad de sus diversas expresiones y representantes, es un movimiento de la filosofía precristiana, que tiende hacia la verdad, realizando para su consecución el mayor esfuerzo, que se puede registrar en el pensamiento anterior al cristianismo. No en vano los primeros filósofos cristianos, como San Panteno, pudieron pasar con frecuencia como estoicos, aunque en realidad su pensamiento se moviera en otra zona superior.—E. ELORDUY, S. J.

BOVER, JOSÉ M.ª, S. I.-CANTERA BURGOS, FRANCISCO. *Sagrada Biblia*. Versión crítica sobre los textos hebreo y griego, 2.ª ed.—B. A. C. (Madrid, 1951) XVI-2.057.

Cuando salió la primera edición de esta magnífica versión castellana de la Biblia en 1947, publicamos una larga recensión de sus dos tomos (Cf. EstEcl 23 (1949) 391-393). Muy mejorada ha salido en 1951, publicada con gran acierto en un solo tomo, lo que facilita mucho su manejo. Viene avalorada con la bendición apostólica de Su Santidad, recibida en 1951, a punto de estamparse la edición.

En el prólogo se advierten las reformas de esta nueva edición: "En cuanto a las novedades más importantes de esta segunda edición, podemos señalar: en el aspecto formal, la reducción de los dos volúmenes de la anterior a uno solo, reclamada por muchos lectores para el mas comodo manejo. Ello nos ha obligado a la supresión de unos centenares de páginas, ahorradas en grandes menos útiles, eliminación de excesivos blancos, abreviación de notas, cercenando cuantas se han juzgado menos necesarias, etc. La mejora del papel utilizado y el aumento de líneas en cada página nos han facilitado esta labor, para no privar a los lectores del comentario que juzgamos conveniente. Otra novedad importante es la de ofrecer más literalmente los textos versificados de la Biblia. A pesar de la merecida estima y las alabanzas tributadas a la obra del R. P. Fernando Valle, son muchos los lectores que prefieren sacrificar el halago del verso a una mayor fidelidad en la traducción. Sólo hemos conservado los textos vertidos en verso libre con absoluta y estricta literalidad. Finalmente, son numerosísimos los pasajes retocados, fruto de nuevos estudios críticos, filológicos, exegéticos y arqueológicos, realizados por los autores, así en el Antiguo como en el Nuevo Testamento".

Nada tenemos que añadir sino congratularnos de las efectivas reformas señaladas por el prologuista. En otra edición, que sin duda no se hará mucho esperar, evidentemente se corregirá la distracción de última hora, al hacer la compaginación, cercenando el índice de las siglas adoptadas y trocando el orden de las páginas, quizá al añadir la nota adicional del final del prólogo para puntualizar el sentido auténtico de la carta de Pío XII al Cardenal Suhard, sobre la verdad histórica de los once primeros capítulos del Génesis.—M. Q.

SCHROEDER, AGUSTINA, *Historia de María, la Virgen Madre*. — Edic. FAX (Madrid, 1951) 331, ptas. 65.

Es harto difícil escribir una Vida de la Virgen María con el estilo actual de realismo, sin descender a lo irreverente. Con razón proscribió recientemente el Santo Oficio, e incluyó en el Indice de libros prohibidos,

la obra de Robert Morel, *La Mère Vie de Marie* (París, Sequana, 1943), juntamente con su versión alemana. Se barajan con demasiada libertad apócrifos, mezclando el relato con los datos del Evangelio y otros inventados por el autor, y dejando a un lado el elemento sobrenatural. Es hacer descender la excelsa figura de de la Madre de Dios a ras de las madres actuales, con sus defectos e imperfecciones.

Ninguna de estas manchas afea esta bellísima *Historia de María*, trazada con mano de artista por la autora, distinguida escritora uruguaya. Muy pocos son los datos que nos dan los Evangelios, pero aprovechados hasta los más mínimos pormenores, con un conocimiento suficiente de la literatura mesiánica del Antiguo Testamento y algo de lo que nos narra la historia profana de Israel en los tiempos de Cristo, han bastado para darnos a saborear las delicadezas de la vida interior y exterior de María, con la finura de un sensible corazón femenino y una unción que sólo puede adquirirse después de horas de meditación sobre la vida de nuestra Madre María.

El discreto realismo se hermana aquí con la poesía, la ternura, la gracia y el sentimiento más exquisito. No hay aquí propiamente una historia novelada, pero algo tiene de ella al suplir los escasos datos de los Evangelios por otros que se suponen. El cuadro de la Anunciación es una obra maestra, y otro tanto diríamos del viaje posterior de María y su visita a la prima Santa Isabel. Se supone que entonces estaba ya unida María con José, y no con meros esponsales, y hay que confesar que se describen aquí con mucha naturalidad los sucesos posteriores, cuando a la vuelta de María aparecen las primeras señales de embarazo. Supliendo la autora de su cosecha los datos del Evangelio, nos hace huir a San Juan al desierto en su primera niñez; en la vuelta de la Sagrada Familia de Egipto la hace recorrer el Nilo en barca de Menfis a Alejandría y luego de aquí por mar hasta Jamnia. Nos pinta al Niño Jesús dedicado al pastoreo y a la agricultura, y finalmente supone que, al cumplir Jesús los doce años e ir sus padres al templo para la Pascua, van con ellos Zacarías e Isabel y juntos celebran la cena del cordero pascual en el Cenáculo.

Constituye este libro una joya literaria, en que el elemento sobrenatural es el predominante. Se siguen las huellas del Evangelio, sin que falte verisimilitud al elemento creado por la imaginación. Tal vez por un exceso de realismo natural se humanizan con pequeñas deformaciones las figuras principales. A este tanto de *exceso de naturalismo* responden los *desesperados besos ardientes* de María al Niño Jesús al partir los Magos, después del aviso del cielo (p. 235) y el amargo llanto de María por el degüello de los inocentes (p. 250-251). En todo caso, en una segunda edición, que no se hará esperar, alguna labor de lima estará en su punto.

Al terminar la lectura de este libro sólo lamenta uno que se acabe tan pronto una vida que apenas ha llegado a la mitad de su curso, pues se cierra con la vuelta de la Sagrada Familia después de la pérdida del Niño Jesús en el templo. De desear es que la autora se anime en otra edición a completarla, pues será sin duda esta *Historia de María* una de las mejores escritas para el público ilustrado y devoto.—M. QUERA, S. I.

MONTALBÁN, FRANCISCO JAVIER, S. I., *Historia de la Iglesia Católica*, t. IV. *Edad Moderna* (1648-1951), *La Iglesia en su lucha y relaciones con el laicismo*.—B. A. C. (Madrid, 1951) XII-851, 19,5 × 12,5 cm.

Después del tomo I de la *Historia de la Iglesia*, compuesto por el Padre Bernardino Llorca, S. I., de que dimos cuenta en esta revista (Estu-

dios Eclesiásticos, vol. 26 (1952), p. 259), sale ahora a luz el tomo IV, adelantándose a los dos intermedios. Es debido a la pluma del P. F. J. Montalbán (1895-1945), quien lo dejó preparado en su primera redacción antes de su muerte. El P. R. García Villoslada, S. I., lo ha retocado y completado en algunos puntos importantes del siglo XVIII y posteriores, y el P. B. Llorca ha añadido el aparato de citas y bibliografía, además de un capítulo final sobre el pontificado de Pío XII. Se divide en dos grandes libros o períodos; el primero, desde la paz de Westfalia (1648) hasta la revolución francesa (1789), que se intitula del absolutismo regio: el segundo, desde la revolución francesa hasta nuestros días, cuyo epígrafe general es el liberalismo o las democracias, y también descristianización de la sociedad y reacción católica.

Cuanto dijimos en la recensión del tomo I, y los elogios sinceros que allí expresamos, podríamos repetirlo ahora, con la añadidura del interés tal vez mayor, por tratarse de sucesos próximos y que han influído poderosamente en la situación del mundo y de la Iglesia, y aun por la mayor perfección de estilo y lenguaje. Porque la pluma del malogrado Padre Montalbán es bien cortada, sobria y maciza; y la del P. Villoslada, de mayor fuego y vivacidad, gusta de adentrarse por campos de amena frondosidad. Desde luego, los puntos capitales de la historia moderna del cristianismo quedan trazados de mano maestra.

Alguna ligera repetición encontramos, explicable por la prematura muerte del P. Montalbán, y varias inexactitudes, como la afirmación de que los primeros jesuítas fueron a América el año 1572 (p. 188), pues desde 1566 los envió S. Francisco de Borja y el Rey Felipe II a la Florida, y el año 1567 al Perú. Las misiones del Paraguay no comenzaron el año 1610 (p. 189), pues el año anterior de 1609 fundó la primera reducción, llamada de San Ignacio, el P. Lorenzana, y de varios lustros antes trabajaban allí algunos jesuítas, como los Padres Barzana, Ortega y Field. Borca es errata por Boroa, nombre de un célebre provincial jesuíta. La cita bibliográfica del P. Pastell, S. I., pone sólo cuatro tomos publicados para su Historia S. I. del Paraguay; Pastells alcanzó a publicar el tomo V, y yo he añadido cuatro más; por todos son nueve tomos, que llegan hasta la expulsión de la Orden por Carlos III. La misión de Mojos en la actual Bolivia se cierra con los datos de 1717 (p. 192): ¿por qué prescindir de los demás hasta 1768, en que alcanzó su mayor florecimiento? En el asunto de' tratado de límites con Portugal en América de 1750, hallo alguna inexactitud, y el error es más grave al afirmar (p. 664) que el año 1925 se trasladó a Sucre (Bolivia) el antiguo obispado de La Plata que hoy es sede metropolitana: pues Sucre y La Plata son un mismo lugar, no hay tal traslado, y el obispado y arzobispado, llamado por los españoles de Charcas, es antiquísimo, del siglo XVI. Asimismo la revista "España Misionera" no la publica el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, sino el Ministerio de Estado; la que publica el mencionado organismo se llama "Missionalia Hispanica", y es de alta investigación misionera (p. 779).

Estos deslices y algunos otros no aminoran el inmenso valor de conjunto que tiene la obra, y con paciencia los he anotado para posible corrección en ediciones posteriores.—F. MATEOS, S. I.

MAAS, FERNANDO, *Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Osterreich*, 1760-1790. Vol. I: *Ursprung und Wesen des Josephinismus*, 1760-1769.—Verlag Herold (Viena, 1951).

En la colección *Fontes rerum Austriacarum* aparece este volumen con el número 71, dedicado, como indica el título, a la exposición del Josefinis-

mo, basada en una grande abundancia de documentos de la ciudad y de la Corte de Viena. Sin embargo el volumen no contiene toda la materia, sino solamente el principio de un problema tan trascendental para el Austria.

Como expresa el mismo autor, o editor, el problema del josefinismo es de capital importancia para entender el desarrollo de la historia de Austria en la época contemporánea. Sin embargo han sido muy diversas las opiniones sobre el concepto y la naturaleza del josefinismo, así como también acerca de su verdadero iniciador y las verdaderas tendencias o el verdadero espíritu del estatismo josefinista.

Por esto el P. F. Maas comienza su trabajo presentándonos en este volumen I de su obra el principio y la naturaleza del josefinismo. El principio queda bien marcado durante los años 1760-1769, es decir, en pleno reinado de la emperatriz María Teresa, tan sinceramente católica, mas por otra parte hija perfecta de su tiempo. Su naturaleza se deduce del desarrollo de los acontecimientos, que tuvieron lugar en estos años y que forman la base de todo lo que después se realizó. Los años siguientes no hicieron otra cosa que llevar a su más perfecta realización los principios anteriormente establecidos.

Dos partes bien marcadas presenta el volumen que comentamos. En la primera (p. 1-105) da el autor una síntesis de los acontecimientos, tal como se deduce de los documentos estudiados. En esta síntesis aparece claramente, en primer lugar, la parte principal y decisiva que tuvo el príncipe Kaunitz en la formación e introducción del nuevo sistema de estatismo religioso. Así se ve ya en sus primeros años de actuación, desde 1753 a 1760, en la tramitación del concordato de Graubünden desde 1760 a 1764, y sobre todo en los años decisivos desde 1764 a 1768.

La Iglesia, y en particular el Romano Pontífice Clemente XIII, hizo todos los esfuerzos posibles por mantener el *status quo;* pero estos esfuerzos se estrellaron contra la tenacidad de Kaunitz en defensa de sus ideas estatales, mezcla de galicanismo y de cesaropapismo oriental. De nada sirvió que el Papa apelara personalmente a la emperatriz María Teresa envuelta por entero en las mallas de la política del ministro.

El resultado fué que el príncipe Kaunitz, con su trabajo paciente y minucioso, consiguió introducir en la política del Imperio austríaco aquella forma de estatismo religioso, que ha sido designado como josefinismo: una intervención minuciosa en todos los asuntos eclesiásticos, que ataba por completo a los obispos y al mismo Romano Pontífice, impidiéndoles toda actuación libre y eficaz dentro de los territorios dependientes del Imperio austríaco. Esta intromisión en los asuntos religiosos, que limitaba las casas religiosas y el número de miembros que debían morar en ellas; que llegó a cerrar los seminarios, reduciéndolos a un número determinado y nombrándoles los profesores por orden gubernamental; que llegaba al extremo de señalar las funciones religiosas que debían celebrarse en las iglesias y aun las velas que debían arder en el altar (por lo cual José II fué designado por el rey de Prusia con el mote de "rey sacristán"), hizo un daño inmenso a la Iglesia de Austria y la preparó para las catástrofes del siglo XIX.

En la segunda parte, complemento de la primera, se transcriben por orden cronológico los documentos que comprueban la exposición precedente. Consisten en gran parte en cartas y otros documentos semejantes, del Romano Pontífice o de la Curia pontificia, de la emperatriz María Teresa y del príncipe Kaunitz. Al final se reproducen en 16 láminas diversos documentos oficiales de Roma y de Viena.

Sólo resta expresar nuestro sincero deseo de que sigan pronto los volúmenes que faltan, para poder disponer de una historia completa y do-

cumentada de todo el desarrollo de josefinismo en Austria.—BERNARDINO LLORCA, S. I.

GARCÍA GUTIÉRREZ, JESÚS, PBRO., *Bulario de la Iglesia mejicana. Documentos relativos a erecciones, desmembraciones, etc., de Diócesis mejicanas.*—Edit. Buena Prensa, S. A. (México, 1951) 595.

Bienvenida sea esta obra, en la que el benemérito compilador ha reunido todos los documentos pontificios y otros semejantes necesarios para el conocimiento de las diócesis mejicanas. En una edición nítida y manual, tenemos ahora reunidos en este volumen todos los documentos pontificios básicos, a los que se añaden algunos otros complementarios, que sirven para la mejor inteligencia de la organización o desmembración de las diócesis. Con muy buen criterio, se comienza en la primera parte con las *Bulas preliminares*, es decir, de carácter general, en las que se contienen las concesiones hechas por los Papas para la erección de diócesis, etc. Luego sigue la segunda parte, que comprende el cuerpo principal de la obra. En ella se siguen por orden alfabético todas las diócesis de Méjico, desde las establecidas poco después de su descubrimiento hasta las de reciente fundación. En cada una de ellas se reproduce ante todo el documento de erección o el equivalente, y luego, los que se juzgan necesarios para el conocimiento del desarrollo de la diócesis hasta nuestros días.—BERNARDINO LLORCA, S. I.

BAYLE, CONSTANTINO, S. I. *El culto del Santísimo en Indias.* C. S. de I. C. (Biblioteca *Missionalia Hispanica*, serie B, vol. IV).—Inst. "Santo Toribio de Mogrovejo" (Madrid, 1951) 225 × 145 mm., 690.

Este nuevo libro del P. Bayle no necesita presentación, le basta el nombre del autor, tan conocido en el mundo de las letras hispanoamericanas. Es uno más de las mismas características y mérito que *Santa María en Indias* o *España y la Educación Popular en América.* Una silva riquísima de noticias, muchas de ellas curiosas o que salen del marco común, entresacadas de historias y crónicas antiguas, algunas manuscritas, pero principalmente impresas; cosidas con aguja de popular y chispeante estilo, que evita la monotonía y hace asimilable al gran público el caudal de datos, más o menos siempre iguales y no pocas veces áridos, como es natural en una simple catalogación de hechos, si bien para el erudito resultan valioso y rico arsenal.

Los diversos asuntos relativos al culto de la Eucaristía se llevan sendos capítulos, dieciséis por todos. Así, la misa seca de los antiguos barcos, la cuestión de la primera misa en América, el esplendor de los templos, la riqueza de cálices y custodias, las solemnidades del Corpus Christi, el teatro religioso que las acompañaba, la controversia sobre dar la Eucaristía a los indios una vez al año, o al menos como Viático, y otros parecidos. En cada asunto se acumulan datos sobre los diversos virreinatos, audiencias o territorios de misiones. La información sobre el norte, es decir, el virreinato de Méjico, suele ser más rica que la del sur, sin duda porque de ahí abunda más lo impreso; y claro es, en cuadros tan generales es inevitable que el pormenor quede a veces difuminado. Así lo noto en cuanto a la comunión de los indios en el Perú, materia que me es más conocida y en la que cabría mayor precisión. — F. MATEOS, S. I.

SABINO DE JESÚS, O. C. D., *Santa Teresa de Avila a través de la crítica literaria.*—Edic. El Carmen de Vitoria, Iradier, 2 (Bilbao, 1949) 411.

Nos llama la atención lo que el autor afirma en el prólogo de su libro que hay personas para quienes las obras de Santa Teresa, "como fruto de una inteligencia desnuda de estudios y conocimientos, ajenas a toda cultura literaria, desprovistas de las cualidades esenciales de la elocución, resultan insípidas, oscuras, ininteligibles y detestables". Nosotros, gracias a Dios, jamás habíamos oído semejantes dislates; nos alegramos sin embargo de que tales desaciertos hayan llegado a oídos del P. Sabino de Jesús, porque le habrán estimulado a redactar la bella monografía teresiana que nos ofrece

No vaya a creer el lector, juzgando por el sonsonete del título, que este libro es una antología de textos favorables a Santa Teresa; no. Es un estudio muy bien hecho de las galanuras estilísticas de Teresa de Jesús, acreditadas por el testimonio de los mejores pensadores y literatos que la estudiaron. En dos partes se divide el libro: en la primera se recorren las cualidades y dotes del buen escritor y particularmente de la Santa (talento práctico, originalidad, elevación mística, claridad, armonía, elegancia, etc.); y en la segunda se pasa revista de las obras de Santa Teresa, recalcando las cualidades en ellas sobresalientes.

No sólo para refutar errores, sino para aprender prácticamente a escribir con aquel equilibrio de nuestros grandes maestros, es útil este libro. Lo recomendaríamos particularmente a ciertos "literatos" modernos, que serán sin duda de aquellos a quienes el P. Sabino oyó los dislates que anotaba y lamentaba; pues ciertamente que en nuestros días faltan en muchos de los escritores aquellas dotes intelectuales y de equilibrio mental y literario que resplandecían en Santa Teresa y que dejan tanta paz y suavidad en quien lee sus escritos.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

TELLERÍA, RAIMUNDO, C. SS. R., *San Alfonso María de Ligorio, fundador, obispo y doctor.*—Dos vol.—Edit. "El Perpetuo Socorro", Manuel Silvela, 14 (Madrid, 1950-1951) XXII-888; 1024.—108 ilustraciones, 480 pesetas.

Es una obra por todos conceptos monumental; por lo grandioso en sí de la obra, y por el testimonio cumplido que nos da, y seguramente ha de quedar, de un santo notabilísimo, en la triple fase biográfica que estudia el esclarecido autor.

¿Quién no conocía y amaba al bendito San Ligorio, misionero infatigable, moralista consumado y fundador egregio de tan benemérito Instituto?... Pero anhelábamos aquilatar más y más la visión de un hombre que él sólo parecía haber llenado en cierto sentido la décimaoctava centuria; deseábamos penetrar la original idiosincrasia de su simpático carácter; descubrir y alumbrar las fuentes escondidas de la documentación historial de aquella hora, y beber de sus aguas puras en vasija viviente y apetitosa; entroncar más y más la gran figura alfonsiana con el gran tallo romano de la Iglesia de Cristo; bucear en el recóndito y disperso anecdotario de la santidad del hombre de Dios, de la sabiduría casuística del doctor eclesiástico, de los afanes, a veces angustiosos, del padre y patriarca de tantos hijos, de las corazonadas de un santo tan singularmente afectivo, del oteo permanente del vigilante centinela de la fe, y, en suma, de la supervivencia prodigiosa de su nombre, de su obra y de su influjo creciente en la universal Iglesia...

Todos estos insignes atributos ligorianos ha procurado, no sin éxito, dilucidarlos el P. Tellería en sus dos abultados volúmenes. Editor crítico, en Roma, del Santo, ha explorado durante bastantes años numerosos archivos, no sólo de Italia, sino también de nuestra Patria, y ha logrado levantar, sillar sobre sillar, este ingente monumento a la memoria de su gran Padre San Alfonso.

Con especial gratitud debemos saludar al Santo Doctor los hijos de la Compañía, por el singular amor que mostró hacia ella en los días azarosos de la persecución y consiguiente supresión de la Orden, y también agradecemos a su biógrafo que haya tratado con tino singular cuantas relaciones directa o indirectamente mediaron entre ambos Institutos. — C. Egúía Ruiz, S. J.

Ocampo, Manuel, S. I., *Album Conmemorativo de la Misión de la Tarahumara, en el L aniversario de su fundación* (1900-1950).—Edit. "Buena Prensa", S. A. (México, 1951), 112 p. con muchos ilustraciones.

En esta misma revista (EstEcl 26 (1952) 114) he dado cuenta de una Historia de la misión de la Tarahumara del P. M. Ocampo, procurador de dicha misión. Ahora el mismo autor nos ofrece un Atlas de ella, con ocasión del L aniversario de su restauración por los jesuítas mejicanos. La mayor parte son fotografías y artículos o discursos de los diversos actos conmemorativos; pero hay también al principio algunos trabajos relativos a la antigua misión, anterior a la expulsión de la Compañía de Jesús por Carlos III, que pueden interesar a la misionología española.—F. Mateos, S. I.

Calveras, J., S. I., *Práctica de los Ejercicios Intensivos.*—Editorial Balmes (Barcelona, 1949) 16 + 10 cm., 25 cuadernos de distinto número de páginas.

Con esta colección pretende el autor facilitar el trabajo del ejercitante en exámenes y meditaciones, "cuando a solas actúa sus facultades con método sobre la materia propuesta y no se reduce a mero oyente de las meditaciones largamente expuestas por el director". Se trata, pues, de una práctica de hacer los Ejercicios; más aún, se trata, en opinión del P. Calveras, de la práctica propia y primitiva, enseñada por San Ignacio. El epíteto "intensivos" es de invención del autor, quien intenta con él declarar esta labor personal del ejercitante.

Para trabajar personal y solícitamente en los diversos Ejercicios basta un leve resumen escrito de los puntos dados por el director. Toda declaración abundante estorba al fin pretendido. El texto de San Ignacio, muy divulgado ya, puede suplir a las antiguas y breves hojas que se dictaban antiguamente cuando se daban los Ejercicios. Sin embargo, por la distancia de los tiempos, al volver en estos cuadernos al sistema de las hojas, es conveniente ampliarlas con algunas oportunas aclaraciones al texto y otros complementos que hagan más viable el esfuerzo del director y del ejercitante. Tal ha sido la idea directriz de la obra del P. Calveras.

Con su reconocida competencia, ha ido recogiendo notas y glosas al texto ignaciano y desarrollando los puntos, cuando se juzgaba necesario poner de relieve el pensamiento de San Ignacio. Y así ha formado su serie de pequeños folletos.

A veces encontramos demasiado extensos estos desarrollos, de modo

menos conforme con la idea rectora del autor. Sin embargo, cuando esto ocurre—lo anota él mismo—no es para que el ejercitante tenga delante en la meditación tales complementos, sino para que puedan servirle de lectura instructiva durante el día.

La perfección de estos cuadernos, por su índole práctica, está en dependencia del éxito que obtengan entre los ejercitantes que seriamente los empleen. Este será un guía que se habrá de tener presente cuando se los quiera retocar en sucesivas ediciones. Y a esta experiencia habrá que dejar hablar en lo por venir. Por nuestra parte, creemos que están llamados a hacer mucho bien en las almas. Acaba de salir una nueva edición algo aumentada y cambiada.—J. Olazarán, S. J.

Rahner, Hugo, S. J., *Teología de la predicación*. Trad. del alemán por Juan Carlos Ruta.—Edit. Libr. Plantín (Buenos Aires, 1950) 20 × 13,5 centímetros, 288.

El P. Rahner, rector de la Facultad teológica de Innsbruck, es muy conocido en los medios intelectuales. Autor de equilibrio y profundidad, en esta obra defiende la necesidad de ampliar y profundizar en la Teología para sacar de ella la luz y precisión de conceptos que hacen falta en la predicación. Esta es la primera prelección, como él dice. En las siguientes, hasta doce, recorre los aspectos más salientes de la Teología (revelación, Trinidad, caída del primer hombre, Encarnación, Iglesia y Gracia, Sacramentos) y hace ver sus relaciones con la predicación y las ventajas que puede aportarle.—J. L.

Belorgey, Godofredo, O. S. B., *Bajo la mirada de Dios*.—Edit. PAX (San Sebastián, 1950) 15,5 × 10,5 cm., 190.

"Iniciación en la vida interior" es el subtítulo de esta obra, que traducida por su hermano de hábito el P. Abad de San Isidro de Dueñas nos ofrece el P. Abad de Nuestra Señora del Císter. Colección de conferencias dadas a los novicios cistercienses y que han de ser de mucho provecho para cuantos quieren cultivar el arte no tan fácil de la vida interior.

Cada día es mayor el número de libros salidos de los monasterios trapenses y que el público cristiano lee con avidez y provecho. Los silenciosos hijos de San Bernardo tienen mucho que decir a nuestro mundo agitado. Creemos que el libro del Rvdmo. P. Belorgey es de los mejores intérpretes de ese mensaje monástico al mundo.

En cinco capítulos, matizados de citas muy al caso, se nos explican la importancia y la noción de la vida interior, los medios para conseguirla, la atmósfera favorable a su desarrollo y la perseverancia en su prosecución. Podrá parecer a muchos que la versión no siempre sigue la terminología ascética castellana, pero a pesar de ello no faltan en el libro claridad y orden en los conceptos y precisión en los términos, cualidades todas en que los ascetas castellanos no tuvieron par. Los párrafos sobre la mirada de Dios, mirada de Cristo y mirada de la Virgen, que han inspirado el título de la obra, nos parecen lo más saliente y original de ella.

El prólogo, de D. Manuel González Hoyos, es castizo y original y convida eficazmente a la lectura del libro. Para cuya mejor aclimatación sería de desear que se citaran en castellano los libros que ya están traducidos. La impresión del libro es pulcra, y sus dibujos, de mucho acierto.—Francisco Segura, S. I.

RUIZ AMADO, RAMÓN, S. J., *La educación cristiana.* Carta Encíclica de Su Santidad Pío XI.—Méjico, Edit. Buena Prensa, S. A. (México, 1950) 17 × 11, 132.

RESTREPO, DANIEL, S. J., *La liturgia en el hogar.*—Buena Prensa, S. A. (México, 1949) 17 × 11,5, 152.

En punto a pedagogía cristiana el nombre del P. Ruiz Amado hace autoridad. Por más de treinta años fué muy copiosa su labor en conferencias, libros, folletos y artículos, y apenas hubo tema referente a la materia sobre el cual no derramara la luz de su ciencia y su experiencia. Por esto pudo cantar su *Nunc dimittis* cuando apareció la Encíclica *Divini illius Magistri*, que sancionaba solemnemente tantos puntos debatidos por los que el P. Ruiz había luchado sin cejar.

Fácil le fué entonces acotar el texto de la Encíclica con fragmentos de sus escritos y con referencias de todo orden. No hay, pues, que decir de cuánta estima es el tomito que tenemos delante, que junta en uno la Carta Magna de la educación cristiana con apostillas tan escogidas y provechosas.

La liturgia en el hogar es el título del libro en que el autor ha insertado la explicación y los ritos de los sacramentos, del santo sacrificio de la misa y del funeral de difuntos, seguido todo de un breve devocionario. Hoy, cuando vemos dichosamente acercarse a las fuentes del Salvador a todos los fieles, es de suma oportunidad facilitar a los fieles menos instruídos su contacto directo con la liturgia.

Nuestra enhorabuena a esa Editorial Buena Prensa, S. A., que tanta parte tiene en el resurgir evidente del catolicismo en Méjico, y nuestro deseo de que obritas de tanto alcance apostólico logren la máxima difusión en toda el área de Hispanoamérica.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

MONSABRÉ, O. P., *El amor cristiano en el matrimonio. Las lecciones de la muerte.* Retiros Pascuales. Conferencias de Nuestra Señora de París, 1887, 1888. Trad. del P. Eduardo Aguilar Donis, O. P.—Hijos de Gregorio del Amo (Madrid, 1950) 104, 100.

No hemos de alabar al P. Monsabré, cuya fama es bien reconocida. Solamente nos cabe recomendar la lectura de estas conferencias, que con tener ya más de sesenta años de edad son tan actuales como en el siglo pasado. Señal evidente de su valor intrínseco, que prevalece a pesar de las variaciones de los tiempos y de los gustos.

Hay que agradecer a los editores la presentación de las conferencias del ilustre dominico en tomos manejables de cien páginas, porque resultaba ya tarea difícil encontrar ejemplares de las ediciones anteriores.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

BOURDALOUE, LUIS, S. J., *Retiro espiritual para Comunidades religiosas.* 2.ª ed., corregida y aumentada por el P. Fr. Raimundo Castaño, O. P. Hijos de Gregorio del Amo (Madrid, 1950) 287.

Muy solicitado era este *Retiro espiritual* del P. Bourdaloue, por lo cual la presente reedición será acogida con júbilo de las Comunidades religiosas, que solían frecuentemente leer esta tan escogida obrita del elocuente jesuita.

No es menos apreciable el brevísimo *prólogo y advertencias* del traductor dominico, quien sabe en poquísimas palabras recomendar aque-

llas sapientísimas normas que San Ignacio da en el libro de los Ejercicios para sacar fruto de ellos. Deseamos, pues, que este libro tenga la difusión que han tenido las ediciones anteriores. — FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

LLANOS, JOSÉ M.ª, S. I., *Formando juventudes* (Recopilación de artículos). Ediciones Studium de Cultura, Bailén, 19 (Madrid, 1950) 12 × 20 cms., 175.

El R. P. Llanos, S. I., ha tenido la feliz resolución de reunir en un volumen de 176 páginas los 52 artículos escritos por él con el fin de formar espiritualmente a nuestros jóvenes. Estos artículos, verdaderamente interesantes, están destinados también a adiestrar a los noveles sacerdotes que se dediquen al ministerio de la formación espiritual de la juventud. El encuentro del sacerdote formador, dice el autor de los artículos, y el del joven moderno de hoy, que va a ser formado por aquél, es un combate espiritual. Las posiciones ambientales de ambos son ordinariamente muy heterogéneas. De ahí que, a pesar de la buena voluntad de una y otra parte, se tropiece al principio, en no pocos casos, con la mutua incomprensión y la casi total esterilidad del trabajo empleado en la formación de la juventud.

Para que desde el principio puedan evitar ese inconveniente los que se dediquen a esa tarea formativa, el P. Llanos escribió esos artículos, y ahora se los brinda coleccionados en un volumen, comunicando a los lectores los frutos de su experiencia educadora de jóvenes.

En tres partes van divididos los meritísimos trabajos del celoso jesuíta: La primera contiene 18 artículos, que sirven para la formación de toda clase de jóvenes; la segunda, los que son más apropiados para los universitarios (22 artículos, con un epílogo); la tercera trae la narración de la vida de campamento, la de dos peregrinaciones del S. E. U. y otros temas doctrinales de particular interés juvenil, pero que pueden aprovechar a todos (11, con un epílogo).

Expone también el P. Llanos la necesidad que tiene el formador de jóvenes de descender "a la problemática juvenil", que no basta enseñarles las admirables verdades de nuestra religión, dejándoles a ellos la tarea de aplicárselas prácticamente a su vida particular, sino que es preciso también que el educador se las aplique inmediatamente a los "casos punzantes" de su vida de joven y de universitario. Este descenso a la práctica tiene su riesgo, pero el sacerdote formador ha de exponerse a él con prudencia para obtener los preciosos frutos que de este modo se logran en la formación de los jóvenes.

A todos será útil la lectura de estos artículos, pero especialmente a recomendamos a los jóvenes y a los sacerdotes dedicados a la formación de ellos.—A. YANGUAS, S. I.

LLANOS, JOSÉ M.ª, S. I., *Defendiendo y acusando*.—Ediciones Studium de Cultura (Madrid, 1950) 14 × 20 cm., 176.

Este volumen, gemelo del titulado *Formando juventudes*, tiende a quitar muchos defectos que suelen darse en los que se profesan católicos y a poner muchas virtudes, que hacen falta para ser tales.

Para lograr este objetivo el autor expone con toda sencillez la doctrina católica, sacada del Evangelio con una "versión primitiva", y da a la vez una interpretación clara, decidida, de lo que es la juventud de hoy.

El fin perseguido en estos artículos es: de una parte, desterrar el *naturalismo* exótico, que sin pedir permiso se nos mete en casa, causando gravísimo daño a nuestra juventud, y de otra, corregir un *piadosismo* falso, que, como interpretación equivocada de un Evangelio, se pone en manos de hombres jóvenes El autor ha realizado el pensamiento con grande sinceridad, digna de toda loa, y con un amor generoso a la juventud española, por la que ha trabajado con denuedo y se ha expuesto a las acerbas críticas, provenientes de sectores de diverso ideario.

Este volumen, como el anterior, es una colección de artículos de carácter formativo, escritos según lo pedían las circunstancias del momento. Está, como aquél, dividido en tres partes: La primera versa acerca de la defensa de la actitud de España en la cuestión religiosa; la segunda, acerca de los fallos que la sociedad española tiene en la práctica de la doctrina cristiana. Las obras en ella no responden a la profesión de fe; la tercera parte contiene también una acusación al *universitario* por su falta de *corazón* cristiano, por su flojedad en el trabajo y por lo que atañe a sus costumbres. En los mismos artículos se dan los remedios del mal acusado.

La actitud del autor es francamente apostólica "frente a una juventud difícil". En todos estos artículos palpita con vigor el celo ardiente de un apóstol, que se ha entregado de lleno a la educación religiosa, moral y espiritual de los jóvenes.

La lectura de estos artículos puede ser muy útil a los sacerdotes que se dediquen a la formación de la juventud, pues en ellos encontrarán muchas ideas, actitudes y normas de obrar muy provechosas para el ejercicio de su ministerio formativo; también los leerán con gran provecho todos los españoles, pero especialmente los jóvenes universitarios.

Nuestra más cálida felicitación al R. P. Llanos por su apostólica labor.—AURELIO YANGUAS, S. J.

CAVAGNA, JOSÉ, PBRO., *Hacia Dios y con Dios.* Reflexiones para las jóvenes católicas. Vers. del italiano, 2.ª ed. —Luis Gili (Barcelona, 1950) 228, 9 × 13 cm.

El traductor de esta obra, P. Pablo M. Casadevall, Carmelita, ha reunido en un solo tomito dos obras del mismo autor, que aunque publicadas separadamente y con diversas ediciones (siete la primera, cuatro la segunda) se completan y forman una verdadera unidad de doctrina.

Es un librito de tamaño pequeño muy a propósito para leer a ratos perdidos o a tiempos sueltos, y también en las visitas al Santísimo Sacramento, como materia de meditación o lectura reposada. Se encuentra frecuentemente jóvenes que desean libros para sus meditaciones, pero se quejan de que los hay demasiado extensos o difíciles de comprender por su elevada doctrina. En este librito encontrarán fácilmente lo que busquen: un estilo sencillo, ideas claras, prácticas y breves, reflexiones apropiadas y graduadas, y finalmente, unción y piedad.—IGNACIO CARRIÓ.

CAVAGNA, ALFREDO MARÍA, PBRO., *Mensajes de Alegría. Consideraciones sobre el Evangelio.* Versión de la 4.ª edición italiana por el P. Pablo M. Casadevall, O. C.—Luis Gili (Barcelona, 1950) 368.

Suele estar muy acertada la Editorial Luis Gili en la elección de los libros que del extranjero introduce en nuestra lengua. *Mensajes de Ale-*

gría es un libro que deberían conocer todas las almas selectas que de alguna manera quieren perfeccionarse en la oración y amor de Dios; pero sobre todo las almas pesimistas o a quienes la santidad les parece vinculada a la tristeza y encogimiento. Monseñor Cavagna va recorriendo las páginas del Evangelio y enseña cómo una alegría indescriptible—alegría espiritual—invade el alma de Jesús en todos los momentos, y así quiere el autor que también las almas buenas participen de esta alegría de Jesús.

Sabe muy bien el autor evitar el escollo en que podría tropezar su doctrina. La alegría brota del corazón, del trato íntimo con Jesús, de su imitación, y por lo mismo va enseñando al alma a alegrarse en todas las circunstancias de la vida. Pero esta alegría no le quitará el padecer por Cristo, antes al contrario, le llevará al trabajo, a la reparación, al sufrimiento, tal vez a la desolación espiritual. Pero en todos estos casos ha de saber alegrarse con Jesús, ha de buscar la alegría del trabajo santificado por Jesucristo, la alegría de la reparación, etcétera. Y cuando acompañe a Jesús en el huerto de la desolación "una alegría nueva, desconocida hasta ahora, inundará vuestro corazón; la misma que sintió el Angel de Getsemaní: la alegría de hacer sonreír a Jesú " (p. 295).—Francisco de P. Solá, S. J.

1. Thils-Laloup, *Los jóvenes ante el Sacerdocio.*
2. Riquet, Miguel, S. I., *El Cristiano frente al ateísmo.*
3. Troisfontaines, Roger, *El Existencialismo y el pensamiento cristiano* (Colección "Cuestiones Actuales", nn. 8, 9, 10).—Desclée de Brouwer (Bilbao, 1950) 190, 159 y 93.

1. La presentación que hace el autor de su libro es ya la mejor recomendación: "Las páginas que siguen vienen a poner ante tus ojos ese sacerdocio un poco incógnito y acaso un poco desvalorizado también para algún sector de nuestra juventud; ese sacerdocio que hoy se revela como única esperanza firme de la Humanidad. El sacerdocio integral y evangélico... El sacerdocio como vocación, como carrera y como servicio, con toda su abnegación y toda su grandeza. Y también algo de la historia de ese sacerdocio... Todo ello para que tu corazón joven sepa a qué atenerse cuando se halle ante el sacerdocio". La lectura del libro no defrauda las esperanzas que la brevísima presentación ha excitado. Es una utilísima obra para el fomento y orientación de vocaciones sacerdotales.

2. Seis conferencias del P. Riquet en 1950, que forman un todo orgánico con las de años anteriores. Después de predicar la caridad (el cristiano frente a las ruinas, el poder, el dinero) asienta ahora el fundamento de la caridad: el amor a Dios. Toca los puntos más útiles: por un extremo, los ateos y el sistema marxista, que rechaza a Dios; en el extremo opuesto está Dios, que ama hasta hacerse hombre y morir en cruz; en medio está el cristiano que ha de ser un mediador entre el ateo y Dios. En estas conferencias se examinan algunas de las objeciones formuladas contra la Iglesia católica, como el tacharla de oscurantista, impedimento para el progreso científico, etc.

3. El solo nombre de Existencialismo es un imán que atrae hoy a los lectores: es la moda. Troisfontaines examina el tema bajo el aspecto más interesante: "¿Se pueden conciliar Existencialismo y Catolicismo?" La respuesta le obliga a formular con precisión las bases, método y consecuencias del Existencialismo. Una buena orientación de ciertos principios básicos o puntos de partida existencialistas no se opone al pen-

samiento cristiano y le pueden ser útiles; pero el Existencialismo tal como lo han presentado sus corifeos y auténticos representantes no puede conciliarse con el dogma católico. La contestación categórica a la pregunta que el autor formula con su libro la vemos condensada en estas palabras: "... sin renegar de sus principios, el existencialismo puede llegar a ser, o una filosofía religiosa, como muchos pensadores católicos lo desean, o la filosofía más anticristiana que nunca jamás hayamos visto" (p. 75). Por nuestra parte añadimos que en una ulterior edición convendría tener en cuenta la condenación del Existencialismo por Pío XII en la Encíclica *Humani Generis*, publicada pocos días después de la fecha en que el P. Iturrioz firmaba el prólogo a la traducción castellana de la obrita de Troisfontaines.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

AMURRIO, PATRICIO G., C. SS. R., *¡Hablad, Señor!*: Dos cursos completos de Ejercicios espirituales y un apéndice con meditaciones complementarias, según la doctrina de San Alfonso M.ª de Ligorio.—Ed. "El Perpetuo Socorro" (Madrid, 1950) 589

La palabra *Ejercicios espirituales*, que generalmente se ha restringido a significar el método de San Ignacio, que tan célebre se ha hecho entre el pueblo cristiano y con tanto provecho se ejercita en el completo retiro, se toma aquí en el sentido general de práctica de retiro más o menos cerrado de ocho días, durante los cuales el alma se dedica más particularmente a las cosas del espíritu.

El libro del P. Amurrio está basado en la doctrina de San Alfonso María de Ligorio, y de ella saca materia para tres meditaciones diarias que durante una semana se han de practicar para "quedar prendado de este espíritu divino [el Espíritu de Jesucristo]" y así enderezar luego los esfuerzos hacia esta imitación (preámbulo). En otra serie de meditaciones (diríamos en una segunda tanda de Ejercicios) propone el camino de la santidad, que a tantos les da miedo.

La obrita resulta acomodada para meditaciones espirituales practicadas en retiro, aunque ya hemos dicho que a esto no se le ha de dar el nombre de Ejercicios espirituales *de San Ignacio*, nombre que el autor no ha dado en modo alguno, y nosotros solamente lo notamos para que los lectores no vayan a creer que son las meditaciones clásicas de San Ignacio explicadas con textos de San Alfonso M.ª de Ligorio. No ha pretendido esto el P. Amurrio, su intento es muy laudable y sus meditaciones gozan de aquella solidez, claridad y sencillez al mismo tiempo que son necesarias para que las personas no especializadas en materias espirituales puedan sacar provecho y utilidad para sus almas.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

LOETSHER, ANTÓN, *Entrando en la vida*. Una palabra a los jóvenes cuando se despiden de la escuela. *Entrando en la vida*. Una palabra a las jóvenes cuando se despiden de la escuela.—Edic. Studium de Cultura (Madrid-Buenos Aires, 1950) 70.

Dos libros gemelos de 70 páginas cada uno, magníficamente presentados y que se leerán con placer y al mismo tiempo con provecho por aquellos y aquellas jóvenes a quienes van dirigidos. En cierta manera podríamos decir que son dos libros más sobre el tema tan frecuentado en nuestros días de la formación del joven y de la joven en la edad difícil. A pesar de ello, no carecen de interés ni de novedad. Ya en otra ocasión tuvimos oportunidad de hacer observar que los libros traducidos por el M. I. Dr. Antonio Sancho no eran ninguna vulgaridad; y aho-

ra nos reafirmamos en nuestra afirmación anterior. De entre los libros de este género que hemos tenido ocasión de leer, creemos que éstos son especialmente recomendables.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

ENCISO VIANA, EMILIO, *La muchacha en la oración.* — Studium (Madrid, 1950) 583.

Se lamentaban mucho las jóvenes de carecer de libros apropiados para la meditación; los había para muchachos, pero ellas no los tenían. El autor, que ya en una media docena de libros ha ido remediando la necesidad de la formación de las jóvenes, ahora les ofrece un precioso libro de meditaciones, precioso en el fondo y hasta en la presentación.

Los temas de las meditaciones los constituyen la figura de Jesucristo, que va pasando ante la mente de la joven en sus cuatro estadios: infancia, vida pública, pasión resurrección. Un índice litúrgico permite escoger o disponer las meditaciones siguiendo el ciclo del año eclesiástico.

Este libro "es el fruto de veinticinco años de apostolado sacerdotal" (presentación), y apostolado sacerdotal—añadimos nosotros—como el de Monseñor Enciso. Se ha intentado escribir para las jóvenes, pero en España no ha salido nada mejor que las obras de este ilustre escritor, gloria ahora del episcopado. Las meditaciones son muy breves, pero claras, sólidas, llenas de unción y de fina psicología, que las adapta perfectamente a las jóvenes. A éstas no dudamos en recomendarles encarecidamente esta obra, seguros de que sacarán el provecho que ha pretendido el autor.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

DÁVILA, JULIO, S. J., *Introductio ad Philosophiam et Logica.* Secunda editio. Edit. "Buena Prensa", Donceles, 99-A (Méjico, 1951) XVI-343.

Presentamos el tomo primero del *Cursus Philosophicus,* publicado por los PP. Profesores del Colegio Máximo de la Compañía de Jesús, en Ysleta (EE. UU.). La obra emprendida, y felizmente terminada, por los Reverendos Padres de la Provincia de México merece todo nuestro aplauso, mirada en su conjunto, pues ofrece en su *Cursus* un sano camino al estudio de la *Philosophia perennis.*

El tomo que presentamos, escrito por el ya conocido entre nosotros Padre Julio Dávila, está destinado a la Introducción y a la Dialéctica. Es la segunda edición del libro publicado en 1945, que tan buena acogida tuvo en no pocos centros de enseñanza superior y universitaria. Entre ambas ediciones no hallamos una diferencia esencial, pudiendo decir que la segunda es una reedición en casi su totalidad de la primera, si prescindimos de algún detalle verdaderamente mínimo. La primera parte de la obra (p. 3-133) está destinada a una completísima *Introductio ad Philosophiam;* y la segunda (p. 134-337) está dedicada a la *Lógica* formal o Dialéctica.

Tanto la primera como la segunda parte están expuestas con claridad, con esa claridad gráfica y conceptual tan necesaria para los que se acercan a estos estudios; y en esto la obra del P. Dávila es modelo. Ni hemos de decir que todo el libro discurre dentro de la más exacta ortodoxia escolástica.

Sin embargo, y fijándonos únicamente en el aspecto didáctico, y reconociendo que lógicamente para definir la filosofía hay que saber qué fué y qué es históricamente la filosofía, nos parece demasiado largo el *Conspectus* de la historia de la filosofía (p. 2-79). Sería preferible, por conveniencias puramente pedagógicas, empezar por una definición nominal a la manera de Pesch, p. ej., en su breve pero magnífica *Introductio.*

La parte dedicada a la Lógica, está magníficamente presentada, y discurre por los cauces clásicos de las tres operaciones de la mente: *idea, juicio* y *raciocinio*. Los dibujos y gráficos ilustrativos que en la primera edición desdecían un poco, han mejorado, y aun pudieran haberse aumentado, cosa ciertamente no necesaria, para hacer más sensible a los principiantes la difícil mecánica del silogismo.

Como detalle insignificante diremos que el autor, siguiendo probablemente a Mónaco, excluye y admite en una misma página (269) la combinación i-E-o, perfectamente admisible en una quinta figura indirecta (*friseso*). Además hubiéramos deseado una mayor extensión en las líneas dedicadas a la moderna logística. La actualidad del problema lo merece, y serviría para destacar más la sólida construcción de la lógica aristotélico-escolástica.

Con relación a la primera edición, adorna esta segunda una más depurada y estudiada bibliografía, de gran utilidad para ampliar conceptos.

En conjunto, a obra del P. Dávila nos parece muy sólida, clara y didáctica, sobre todo con las mejoras de presentación, claves, etc., con que se presenta. Hemos comprobado estas cualidades en nuestra enseñanza usando el libro del ilustre jesuíta mejicano.—J. M. ALEJANDRO, S. I

BALMES, JAIME, PBRO., *Obras completas* Vol. VI. *Escritos políticos*, 1.°; vol. VII. *Escritos políticos*, 2.°; vol. VIII. *Biografías, Miscelánea, Primeros escritos, Poesías, Indices*.—B. A. C. La Edit. Católica, S. A. (Madrid, 1950) XXXII-1061; XXX-1053; XVI-1016.

En otras dos ocasiones, hace ya tiempo, dimos cuenta en estas páginas de la aparición de los volúmenes precedentes de esta edición de las Obras Completas del insigne Balmes. Los tres tomos que ahora presentamos cierran la valiosa colección. Sus características podemos decir que reproducen las consignadas en nuestras recensiones anteriores. No todo lo nuevamente editado es del mismo valor. No se ve qué utilidad puede tener en una edición para el gran público la reproducción de los *Apuntes para un tratado de trigonometría rectilínea*. Pero lo discutible de detalles como ése o el de la reimpresión de *todas* sus composiciones en verso y otros fragmentos de poco valor, recogidos como si fuesen reliquias, se anega y desaparece en el océano de otras incontables páginas de extraordinario valor. De singular mérito son las de los *Escritos políticos;* en los que está grabada la huella de un catalán, paladín clarividente y valeroso de la causa de la Religión y de la Patria española, siempre al servicio de la verdad. Sus ideas, sus previsiones, la eficacia de su acción en medio de los azarosísimos tiempos en que actuó en política, revelan repetidas veces al genio.

Con esta nueva faceta que nos presentan los tomos 6.° y 7.°, la mente de Balmes, a través de los ocho volúmenes, aparece realzada con el sello de la universalidad en el saber, característicos de nuestros grandes ingenios nacionales. Habida cuenta de ese su valor ecuménico en el mundo del saber y aun en el geográfico de su tiempo, por las repercusiones que en sus escritos tienen los acontecimientos de la época, creemos razonable la inserción de los dos que pudiéramos llamar apéndices al volumen último: las "*Efemérides históricas*" del mundo durante la vida de Balmes, y el copiosísimo índice alfabético de materias.

Excelente contribución la de la B. A. C. con esta edición tan perfectamente preparada por la Fundación *Balmesiana*, a la orientación genuinamente española, en toda la integridad de esta noble y densa palabra, de lo que tiene que ser, digámoslo con frase inseparable de la vida de Balmes el Pensamiento de la Nación.—JESÚS MUÑOZ. S. J.

SCIME, SALVATORE, *Il Trionfo dell'Ontologismo in Sicilia. Giuseppe Romano* (1810-1878). (Indagini sul pensiero del Risorgimento).—Soc. Editrice Siciliana (Mazara, 1949) 21 × 12 cms., 268, 850 liras.

"Sin una filosofía italiana no se tendrá una nación italiana", escribió Gioberti; "y dijo bien", añade el autor de esta obra. Sin embargo, lamenta, los pensadores sicilianos que contribuyeron a la formación de esa filosofía con espíritu genuinamente meridional y grecorromano, ecléctico, sintético, luminoso y lleno de sol, están demasiado olvidados; y a remediar tal omisión respecto del introductor del ontologismo en Sicilia, el jesuíta siciliano José Romano, dirige esta obra. Su protagonista, de eminentes dotes de talento y de trato, artista, arqueólogo insigne en numismática, honrado, por sus méritos científicos, con la ciudadanía española y francesa, desterrado de su patria como sus hermanos de religión por el triunfo de Garibaldi; en sus años de brillante profesorado en Palermo se propuso actualizar la filosofía aprovechando cuanto para ello juzgase recto, cualquiera que fuese su procedencia. Influído así más de lo justo en el método por Cousin y en las ideas por Gioberti, produjo en su tratado filosófico *Scienza dell'Uomo Interiore* una especie de ontologismo, del que elimina unos errores de Gioberti y en el que admite otras proposiciones, modificándolas. No consigue, si embargo, que la n u e v a síntesis resulte coherente y sólida, y, menos aun, que sus cimientos sean firmes, ya que entre éstos asienta Romano la afirmación de que la idea de Dios, vista no en imagen sino apareciendo él m i s m o interiormente, es la primera que el hombre adquiere (pág. 176) y que del principio "Dios crea el mundo" arranca la explicación de todo lo racionalmente cognoscible. Por su doctrina fué removido del profesorado y no le permitieron los Superiores publicar otra obra filosófica, r e s u m e n de su *Scienza*.

El autor, para dar cabal idea del pensamiento de Romano, después de describir el ambiente histórico y filosófico de su tiempo y las ideas de Gioberti, y de relatar la vida del profesor de Palermo, examina detenidamente los varios aspectos y tratados de su doctrina filosófica; todo con fluidez, claridad y ardiente entusiasmo por el pensador estudiado y por Sicilia. La objetividad está garantizada por el estudio de las fuentes, conveniente bibliografía y por la publicación, en apéndice de 42 nutridas páginas, de los inéditos sobre la controversia de Romano con Liberatore y Taparelli acerca de las novedades introducidas por a q u é l, no exentas de originaidad, reveladora de un poderoso ingenio, pero demasiado afines a las de Gioberti, "el filósofo del racionalismo y liberalismo italiano", como Liberatore recuerda al final de su respuesta.—JESÚS MUÑOZ, S. J.

SAGÜÉS AZCONA, PÍO, O. F. M., *Fray Diego de Estella. Modo de predicar y modus concionandi*. Estudio doctrinal y edición crítica, 2 t.—C. S. de I. C., Inst. Miguel de Cervantes (Madrid, 1951) XXVIII-294; L-480.

Avalorada con las aprobaciones laudatorias de los señores Obispos de Barcelona y de Teruel, ha visto la luz pública, gracias a la diligente competencia del P. Sagüés, O. F. M., la provechosa obra del Quintiliano de la Orden franciscana y prez del púlpito español, Fray Diego de Estella, titulada *Modo de predicar*, y en la redacción castellana, original del mismo autor, quien la escribió antes de su obra latina, *Modus concionandi*.

El P. Sagüés dedica todo el primer tomo a estudiar a fondo el contenido del libro, y en torno de él, algunas cuestiones íntimamente relacio-

nadas con los distintos modos de entender y practicar el sagrado ministerio de la predicación de la divina palabra.

A propósito de esto, creemos que, cuando en el Renacimiento se aspiró a utilizar los valores de la oratoria antigua clásica para ponerlos al servicio de lo oratoria cristiana—empeño en sí muy laudable—, no se acabaron de deslindar dos factores que dieron a los grandes oradores clásicos antiguos su particular fisonomía. Uno fué aquella *forma o esquema*, algo exterior, de sus discursos que a los ojos de los secuaces de la neta predicación patrística les parecía, y tal vez con razón, menos acomodada a la genuina predicación. Otro factor menos visible a la mirada vulgar, pero sin duda el más eficaz, fué el empleo de los *eternos principios* sobre los que descansa el *arte de persuadir;* sobre todo, la fuerte lógica de las pruebas, la legítima habilidad en desarrollar y poner de manifiesto, mediante una juiciosa amplificación, toda la aptitud persuasiva que se esconde en las causas y verdades, pero que no mueve tanto como debería, porque el orador no la hace valer: el estudio y el uso profundamente psicológico de los resortes patéticos que dan batería al corazón; el sereno y profundo estudio de la causa y de las fuentes de cada género oratorio, y, finalmente, el certero empleo de los recursos estilísticos que tienden a transmitir a los oyentes los pensamientos y los sentimientos del orador, con toda la luz y con todo el calor con que nacieron en su alma. Estos principios, por fundarse en la íntima naturaleza del alma humana y del arte de persuadir, son de valor eterno, y acomodables, por tanto, lo mismo a la oratoria antigua como a la moderna, tanto a la profana como a la sagrada, con tal de que en ésta no se pierda de vista la eficacia superior y definitiva de la gracia y de las cualidades de orden sobrenatural.

Un enfoque muy atinado de este conjunto de principios lo dió el Padre Longhaye, S. I., en su obra, escrita en francés, *La predication. Grands maîtres et grandes lois.*

En el segundo tomo de la obra se contiene el libro de Fray Diego de Estella: su primera redacción castellana, y su segunda, algo retocada, en lengua latina. Muchas cosas de no pequeño provecho y, sobre todo, unas orientaciones que delatan mucho juicio y mucha experiencia de predicar, hallará el que quiera ayudarse de este libro, parecido a otros que sobre la misma materia pulularon en España durante el siglo XVI.

En algunos aspectos presenta el libro un carácter moderno muy particular, máxime en lo relativo a la primera fuente de la predicación, que ha de ser siempre a Sagrada Escritura. Satisface al lector el cuidado con que el advertido franciscano señala los peligros de torcer el sentido bíblico a sentidos que él llama morales, casi siempre ajenas a la intención del autor sagrado. "Dejaban aquellos malaventurados las invenciones divinas por sus imaginaciones humanas." Para soslayar semejante peligro "aprovechará tener buenos expositores literales, y mirar lo que precedió y ver el propósito a que se dijo". Se adelantó, asimismo, a su tiempo al aconsejar una preparación remota bíblica. Aun en cosas técnicas se acredita de observador, como cuando reiteradamente aconseja no hablar en el púlpito con voz distinta de la propia. "No arriende ni contrahaga a nadie en su tono, porque echará a perder el suyo, y no tendrá gracia ni espíritu."—ARTURO M.ª CAYUELA, S. J.

MONTIER, EDWARD, *La psicología de los jóvenes para que ellas los conozcan.*—Edic. Studium de Cultura (Madrid, - Buenos Aires, 1951) 62, 20 × 14 cms.

DEFRANCE, MARÍA M., *La psicología de las jóvenes para que ellos las conozcan.* — Edic. Studium de Cultua (Madrid - Buenos Aires, 1951) 62. 20 × 14 cms.

CAMACHO, RAMIRO, PBRO., *Profilaxis espiritual.*—Edic. Studium de Cultura (Madrid - Buenos Aires, 1951) 220. 20 × 14 cms.

Ha sido un indiscutible acierto la publicación de estos dos folletos franceses. Con brevedad y claridad ambos autores nos describen los rasgos salientes y característicos de cada sexo. La finalidad indicada en los mismos títulos nos parece lograrse plenamente. Pero además creemos que, puestos en manos de lectores reflexivos, les harán un doble servicio: el de prepararles convenientemente para el noviazgo y el de poder recortar mejor los contornos de la propia personalidad, según el patrón ideal del propio sexo. No cabe duda de que la coeducación primero y luego la convivencia en la vida social tienden a borrar la natural diferenciación de los caracteres sexuales psíquicos, o por lo menos a alternarla. La difusión de estos folletos ayudará a obviar este inconveniente.

Cinco ediciones del libro del doctor Camacho publicadas en Méjico hacen merecedora de nuestra bienvenida a la que ahora se publica en España. En las páginas de este libro descubrimos un amor sincero de las almas de mucha experiencia pastoral y una copiosa lectura. No hay aspecto del que hoy llaman "problema sexual" que no se enfoque y resuelva a la luz de la moral católica. Se añaden además algunos capítulos referentes a los pródromos de la deshonestidad (embriaguez, cine, juego, tabaco, morfinomanía, etc.) ni se olvidan algunas nociones médicas de vulgarización sobre las secuelas de la deshonestidad. Si no cabe decir, con frase resobada, que este libro venga a llenar un vacío, porque de esta clase de obras andamos más sobrados que faltos, diremos por lo menos que podrá ser de mucha utilidad a sacerdotes y educadores. Con lo cual disentimos de la primera frase del prólogo, donde se dedica el libro a "jóvenes y a muchachas de ojos abiertos". Porque estimamos que por muy abiertos que los tengan les esta de más algún capítulo de este libro (por ejemplo, el de la iniciación de los niños) y porque si tan abiertos los tienen ya, lo que necesitan es un buen directorio ascético que les ayude en la guarda de la castidad. Aunque tampoco negamos que no poco de esto tiene el libro del docto sacerdote mejicano.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

BASABE, ENRIQUE, S. I., *Madre España.* — Librería Ortega (Salamanca, 1951) 212, 21 × 15 cms.

KUCERA, ENRIQUE, *España y sus leyendas* (I y II), *España y sus epopeyas, España y sus navegantes.*—Enrique Kucera, Edit. Apart. 1.045 (Barcelona, 1951) 21 × 13 cms, 160, 25 ptas. cada tomo.

El insigne propulsor de los estudios grecolatinos P. Enrique Basabe es más que conocido en nuestros centros de formación eclesiástica. Su magisterio humanístico nos ha dado una serie de libros de estilística en am-

bas lenguas clásicas. Pero el P. Pasabe ha sido durante años profesor de Historia patria, y ahora nos da un fruto maduro de sus años de cátedra. Para hacer sentir a nuestra juventud, dice el autor, toda la grandiosidad emotiva de nuestra Historia. Quiere que el libro sea una evocación de nuestra Cruzada, de cuyo fondo sublime emerja avasalladora la España histórica con su nacer y desarrollo entero. No se puede negar que una oscura conspiración va consiguiendo que la juventud y aun la niñez de España no aprenda y olvide las glorias de familia mientras bebe afanosa los alientos a los héroes imaginarios del oeste yanqui y a los artistas amorales de Hollywood. Sea, pues, bienvenido libro tan brioso y sugestivo.

Con el mismo laudable fin de poner ante los ojos juveniles la epopeya deslumbrante de nuestra Historia, los Srs. Kucera y Martín Romagosa han publicado ya cuatro tomos de una serie que anuncia nuevos títulos. Con estilo brillante y colorista, con atinado criterio de selección nos dan en estos libros lo más saliente de la epopeya nacional. La sugestiva cubierta polícroma presta a estos libros el encanto de un premio, en tanto que la seriedad y densidad del texto le da la utilidad de los libros de texto. Dada la índole de estos hermosos volúmenes y el público a que se destinan, sería muy de desear que ostentaran la licencia eclsiástica, lo que les daría mayor realce y autoridad. Esperémoslo para las reediciones que les auguramos.—Francisco Segura, S. I.

Viñayo, Fray Cándido de, O. F. M., Cap *El hombre y la vida.*—Edic. Studium de Cultura (Madrid-Buenos Aires, 1951), 208, 17 × 12 cms.

Cuarenta temas meditables nos ofrece el P. Cándido en sus "Cartas a un caballero cristiano". Los asuntos son, por lo general, ascéticos y morales. Pero están expuestos en un estilo tan plácido y persuasivo, que son como un sedante del alma. Dice el autor en la carta primera que el libro nació como una evocación de ciertas conversaciones tenidas en un balneario. ¿Verdad histórica? ¿Ficción literaria? No lo sabemos, pero sí que afirmamos que el libro será un excelente acompañante de quienes en días o en horas de reposo espiritual quieran "vivir consigo", según la insustituíble fórmula del Poeta.

Un uso sobrio de los recursos literarios, una prosa serena espolvoreada de citas poéticas hacen sumamente agradable la lectura de un libro que es muy serio en el fondo. La forma epistolar se torna dúctil bajo la pluma del P. Viñayo y le permite dar a estas cartas la extensión y el contenido que conviene al plan del libro: el hombre, sus peligros, sus caídas, Jesucristo, la Comunión...

Muchas veces se ha usado con un fin semejante el estilo epistolar. Desde que otro hermano en religión del P. Viñayo, el P. Ambrosio de Valencina, publicó sus tan conocidas "Cartas a Teófila", muy pocos serán los que hayan echado mano de él con la maestría del autor de "El hombre y la vida". Esperemos que su difusión esté a la altura de su mérito.—Francisco Segura, S. I.

CRONICA

XII Semana Española de Teología sobre el Ecumenismo

Del 15 al 20 de septiembre de 1952 los teólogos españoles celebraron en Madrid su XII Semana, con la animación y entusiasmo de otros años. Pío XII, en su Encíclica "*Humani generis*", recordó a los teólogos católicos "el deber de conocer a fondo las opiniones, relativas al dogma y a la moral, que más o menos se desvían de la verdad católica", y encarecidamente les exhortó a que "dirigieran sus investigaciones diligentísimamente a los problemas nuevos que la cultura de nuestros días y el progreso de la edad presente nos plantean" (AAS 42, 1950, 563, 578). Entre los problemas planteados en la actualidad a la Teología, corresponde, sin duda, un lugar eminente, por su extensión y profundidad, al Ecumenismo o movimiento de unión de las Iglesias Cristianas. Por eso es muy de alabar que los teólogos españoles dedicasen su Semana a ese problema.

Los numerosos asistentes a las sesiones quedaron satisfechos de la amplia información que les ofreció la Semana sobre el Ecumenismo, y de la profundidad con que fueron expuestos y discutidos los puntos básicos que pudieran ser la clave para la solución de los problemas que plantea.

Don Ramiro López Gallego, del Seminario de Madrid, nos informó sobre *Los problemas que plantea el Ecumenismo.* Después de una reseña histórica del movimiento ecuménico, enumeró la variadísima problemática que se deriva de la finalidad, de los procedimientos, de la constitución y de las actividades del Ecumenismo. Todos vieron con claridad que ante tales problemas el Catolicismo no puede quedar indiferente, sino que se ha de interesar en su estudio, para ofrecer un cauce certero por el que ese anhelo de unidad desemboque en el retorno de todos a la verdadera Iglesia.

Don Avelino Esteban Romero, del Seminario de Madrid, dedicó su información a *La actitud del Magisterio de la Iglesia ante el Ecumenismo.* Enumeró los múltiples documentos, desde Pío IX hasta nuestros días, dedicados por la S. Sede a los diversos conatos unionistas, destacando la constante postura de cautela de Roma, ante los obstáculos que se oponen a la verdadera unión, los inadmisibles presupuestos doctrinales del Ecumenismo y la inaceptable, por insuficiente, solución que propugna.

El R. P. Bernardino Marina, O. P, de la Facultad Teológica de Salamanca, completando la precedente exposición, disertó sobre *Las razones teológicas de la intolerancia del Catolicismo.* Advirtió que Roma mira con simpatía el prudente Ecumenismo que propugnan algunos autores católicos, y si rechaza el Ecumenismo oficial, es sólo por las graves razones de orden teórico y práctico que la obligan a ello. Las de orden teórico las reunió todas en torno al mismo concepto de la Iglesia, sobre el que es imposible que transija el Catolicismo. Las de orden práctico se reducen a los peligros de indiferentismo y de escándalo, que pueden perturbar a los católicos y cristianos de buena fe.

Don Jesús Iribarren, director de "Ecclesia" nos describió las distintas formas *Cómo reaccionan los ecumenistas ante la actitud de Roma.* El sector de los cristianos influídos por Moscú y los escritores de la vanguardia propagandística, reaccionan con violencia, acusando a Roma de

orgullo e indecisión.. Los autores de solvencia, tanto protestantes como ortodoxos, exceptuando las virulencias de Karl Barth, miran con respeto, imparcialidad y aun comprensión la actitud de reserva de la Iglesia Católica. El ejemplo de Roma parece haber influído en las Iglesias orientales, que no han enviado sus representantes a la conferencia celebrada el último julio en Lund (Suecia).

Complemento de la precedente puede decirse que fué la ponencia del R. P. Bernardo Monsegú, C. P., sobre "*Las posibilidades que ofrece y exigencias que impone a los católicos el movimiento ecumenista.* Después de exponer las posibilidades y dificultades del ecumenismo para una unión armónica, sostuvo que exigía de los católicos una actitud prudentemente irénica en la valoración de sus razones una mayor precisión dogmática y sinceridad apologética en la exposición de la verdad, inspiradas por la verdadera caridad.

Don Agustín Domínguez Amigo, Pbro., analizó los conceptos de *El Ministerio y la Unidad de la Iglesia en el Ecumenismo.* Se limitó a estudiar el pensamiento de los cinco eclesiólogos acatólicos encargados de exponer sus conceptos de Iglesia en la Asamblea ecuménica de Amsterdam, comparando entre sí la variedad de matices de sus doctrinas. En comparación con el pensamiento católico, advirtió que algo de unidad visible y ministerial o jerárquica propugnan, sobre todo los anglicanos y los ortodoxos orientales; pero todos coinciden en rechazar el vértice de la unidad, que es el sucesor de S. Pedro.

El pensamiento de los orientales lo estudió más en detalle el R. P. Antonio Legisa, C. M. F., en su estudio sobre *El concepto de "Sobornost"* en *la Pravoslavia,* que hace coincidir la esencia de la Iglesia con su idea de "Sobornost", que es la conciencia colectiva de la unidad en el amor, o la unanimidad meramente interna del amor y del pensamiento en Cristo. Bajo ese concepto no cabe ni la jerarquía ni el magisterio auténtico y queda excluída la idea clásica y tradicional de catolicidad.

El R. P. Joaquín Salaverri, S. J., de la Universidad de Comillas, desarrolló el tema de *Lo divino y lo humano en la Iglesia.* Según la Escritura, la Tradición y el Magisterio, la Iglesia militante está integrada por dos elementos, uno divino y el otro humano. Son divinos los elementos formales y constitutivos de la Iglesia, como continuadora de la obra de Cristo; son humanos los demás elementos que en ella introducen sus miembros, con su sdeficiencias y culpas. Apoyándose en Santo Tomás, se esforzó por llegar a los últimos confines adonde pueden penetrar los vestigios de lo humano en el ejercicio mismo de la triple potestad de sacerdocio, magisterio y régimen. Concluyó con las palabras de Pío XII: "Los elementos divinos de ningún modo pueden cambiarlos los hombres; los humanos pueden sufrir variadas modificaciones, pero sólo aquellos que la Jerarquía de la Iglesia aprobare" (AAS 39, 1947, 541).

El R. P. Joaquín M. Alonso, C. M. F., expuso el problema de *Las relaciones entre el juridismo y la caridad en la Iglesia.* Enfocó el tema a la luz de las Encíclicas más recientes; desarrolló su génesis a base de la armonía de ambos conceptos, hasta el antagónico aspecto que vieron en ellos los protestantes, deteniéndose en definir los diversos matices que presenta ese antagonismo entre los ecumenistas. Sometió a crítica ese pretendido antagonismao, y concluyó, que en la Iglesia se armonizan perfectamente el Petrinismo y el Paulinismo, el *ius* y el *factum,* la ley y el amor, la libertad y la obediencia.

Don José M. Cirarda, canónigo de Vitoria, disertó sobre *La acción del Espíritu Santo en la Iglesia.* Después de una introducción general, restringió su estudio al llamado *Profetismo,* sus diferencias del profetismo bíblico, sus características y existencia en la Iglesia de todos los tiempos, su

influjo en el actual movimiento ecumenista. Terminó criticando y valorando lo que tiene de aceptable y repudiable en sí mismo, en su influjo en la historia de la Iglesia y en sus relaciones con la revelación, a la que es necesario que esté subordinado plenamente, sin pretender aumentar su contenido objetivo.

El R. P. Marceliano Llamera, O. P habló finalmente sobre *Las tendencias ecumenistas de algunos sectores católicos*. Se distinguen de los acatólicos en los conceptos básicos de unidad y catolicidad y propugnan un continuo reformismo en la Iglesa. Consideró al P. Y. de Congar, O. P., como al defensor más destacado del reformismo, por su obra *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise* (1950), y se limitó a valorar y criticar sus ideas. Después de exponer las íntimas y variadísimas relaciones que existen entre el ecumenismo y reformismo de los católicos, determinó las condiciones bajo las cuales pudieran ser aceptables, y terminó formulando los reparos que le inspira el excesivo irenismo de ese movimiento con su tendencia a exagerar la responsabilidad del Catolicismo en el hecho de la desunión y a disimular la culpabilidad que incumbe a los demás cristianos.

Con esta ponencia quedaron examinados y discutidos los puntos más capitales relativos al Ecumenismo de nuestros días. La numerosa y competente asistencia no decayó en el interés por estos temas candentes, y lo manifestó tanto con sus frases de elogio como con sus múltiples y atinadas intervenciones en la discusión, que contribuyeron a esclarecer y matizar las ideas. El R. P. Salaverri actuó, como años anteriores, en las discusiones, dirigiéndolas y encauzándolas, como Moderador de la Semana.

Como temas libres fueron también leídos y sometidos a discusión los siguientes interesantes trabajos: R. P. José Madoz, S. J., *La significación y supervivencia de S. Isidoro de Sevilla;* R. P. José Quílez, O. P., *Los fundamentos teológicos del sacerdocio de los fieles:* R. P. Basilio de San Pablo, C. P., *El intento de Bulgakof* (Ortodoso oriental), *por compaginar la doctrina kenótica con las definiciones del Concilio de Calcedonia.*

El Excmo. y Rvdmo. Sr. D. Jesús Enciso, Obispo de Ciudad Rodrigo, despidió a los señores semanistas con palabras de felicitación y elogio.

XIII Semana Bíblica Española

En conexión con la XII Semana Española de Teología y a continuación de ella se reunió en Madrid, del 22 al 27 de septiembre de 1952, la XIII Semana Bíblica Española. Presidió las reuniones, en ausencia del excelentísimo Sr. Patriarca de las Indias Occidentales y en representación suya, el Excmo. Sr. Obispo de Ciudad Rodrigo, Dr. D. Jesús Enciso Viana. Integraron la presidencia los muy ilustres señores D. Salvador Muñoz Iglesias, jefe de la sección Bíblica del Instituto "Francisco Suárez" y moderador de las sesiones; D. Ramiro López Gallego, D. Joaquín Blázquez, secretario, y D. Andrés Avelino Esteban.

Como en años anteriores, hubo cada día, excepto los jueves, tres temas, dos por la mañana, el último de materia libre, y el otro por la tarde. Acabada la disertación, se dejaba siempre un margen de tiempo para la libre intervención de los asistentes.

El punto de estudio específico de las Semanas, Teológica y Bíblica, fué el problema ecumenista y la posición católica ante este movimiento, principalmente en nuestros días. Esto formó el fondo de los trabajos obligados de la Semana Bíblica.

1. REUNIONES DE LA MAÑANA

El R. P. Pablo Luis Suárez, C. F. M., del Colegio Mayor de PP. Claretianos, de Santo Domingo de la Calzada (Logroño), desarrolló el tema *La inspiración bíblica y el ecumenismo*. En erudito y documentado estudio fué exponiendo, primero, la numerosa serie de autores, base de su disquisición; recordó luego el concepto ortodoxo de inspiración, y en seguida pasó a investigar en las diversas confesiones, orientales separados, protestantes modernos y ecumenistas. Finamente dedujo algunas conclusiones, entre las cuales la principal fué la constatación de que entre los disidentes no existe ni unidad ni concordia en el mismo concepto de inspiración bíblica, antes bien incertidumbre y confusión.

El Prof. Dr. D. José Slavicek, presbítero, desarrolló en castellano el tema *El "testimonium Spritus Sancti" como criterio de interpretación*. Conocedor de la doctrina de los protestantes, presentó primero la crisis de Lutero, con sus consecuencias trascendentales en el campo ideológico universal, y luego la transformación elaborada por los primeros protestantes en la doctrina de Lutero y sus derivaciones hacia el subjetivismo como criterio de interpretación universal en las ciencias del espíritu. Los modernos, herederos directos de esas doctrinas, las han suavizado, pero radicalmente persisten en el subjetivismo racionalístico, sensístico y seudomístico. Como breve conclusión de este estudio general aplicó sus enseñanzas al campo bíblico, aduciendo algunos testimonios que demuestran claramente cómo persevera aún como criterio de interpretación el escueto subjetivismo, en contraposición con el criterio de la Iglesia Católica, tan acertadamente formulado por San Agustín: "No creería en el Evangelio si no me forzara a ello la autoridad de la Iglesia Católica".

Don José M.ª González Ruiz, canónigo lectoral de Málaga, estudió el ecumenismo a la luz del *pleroma* paulino en el trabajo *Función pleromática de la Iglesia según San Pablo*. Siguiendo a Dupont (*Gnosis*. U. C de Lovaina, 1949, págs. 453-476) y rehaciendo un anterior estudio (Análisis de un libro de Hanson en "Estudios Bíblicos" 9 [1950] 225-234), presentó los testimonios del cuerpo hermético, de la filosofía estoica y del vocabulario judaico bíblico, y expuso su parecer personal. *Pleroma* no se ha de entender, ni en Colosenses ni en Efesios, como algo que *complementa* o *perfecciona*, sino en el otro sentido de algo que *excede* o *sobreabunda*, como "lo que está lleno y rebosa". Este como desbordamiento de Cristo se produce únicamente en la Iglesia y por la Iglesia, no directamente al alma particular; por tanto, no participan de él las otras iglesias, disgregadas o independientes.

El catedrático del Seminario de Vitoria Dr. D. Andrés Ibáñez Arana, presbítero, en el estudio *La Iglesia según Karl Barth*, investigó detenidamente los principios epistemológicos de Barth en relación con la fe y la creencia, sus posiciones en eclesiología y con respecto al ecumenismo. En el campo bíblico presentó brevemente la doctrina de Barth de este modo. La Biblia es la segunda palabra de Dios, la primera es el Verbo. En la Biblia hay dos palabras: la humana y la divina. Una vez escrita la palabra divina queda muerta, y es preciso que al usar el alma la Biblia intervenga actual y libremente Dios con una iluminación especial. Esta intervención, actual y libre, es la inspiración. Esta explicación está en contradicción con el mismo sistema de Barth, pues presupone necesariamente la libertad de Dios y la incapacidad del hombre en conocer la intervención de Dios, y éste no puede tener certeza de la *inspiración*, sino solamente *fiducia* subjetiva.

El P. Maximiliano García Cordero O. P., leyó el trabajo del reve-

rendo P. Fr. Alberto Colunga, O. P., de la Facultad Teológica de Padres Dominicos, de Salamanca, quien no pudo asistir a las sesiones. Trató del *Estudio científico de la Sagrada Escritura*. El método científico que se sigue en el análisis de un libro cualquiera se ha de aplicar igualmente en el análisis de la Biblia, porque es un libro humano. Pero además, habida cuenta de su carácter de libro inspirado, han de aplicarse también en su estudio las normas que rigen la investigación en este aspecto. En esto se distinguen esencialmente los católicos de los protestantes.

2. REUNIONES DE LA TARDE

El R. P. Manuel Gual, O. P., del Estudio General de los PP. Dominicos, de Valencia, estudió *El concepto bíblico de* ἐκκλησια. Su trabajo tuvo dos partes. Analizó primero el concepto semántico de εκκλησία en la Biblia, comparándolo principalmente con el clásico y helenístico. Pasó luego al proceso ideológico. Primero el hecho, fundación y expansión de la Iglesia, y luego, la gradual explicación bíblica del hecho eclesiológico en los Evangelios, en San Pablo, en San Pedro y en el Apocalipsis. De ahí dedujo las notas características de la Iglesia bíblica y verdadera, y las contrapuso a las afirmaciones de las confesiones disidentes.

El R. P. José M.ª Bover, S. J., de la Facultad Teológica de San Cugat del Vallés, desarrolló el tema *Unidad somática de la Iglesia según San Pablo bajo la imagen del Cuerpo místico de Cristo*. Dividió su trabajo, breve y denso, en dos partes distintas: 1.ª ¿Afirma San Pablo esta unidad? 2.ª ¿Qué propiedades le atribuye? Pocos textos bien escogidos y excelentemente comentados le bastaron. Mostró cómo San Pablo proclama con igual importancia la unidad somática, neumática y escatológica ("Un cuerpo, un Espíritu, un destino", Eph 4, 4). Esta unidad somática de la Iglesia, ineludible, tiene dos propiedades, los elementos accidentales, negativos ("ni gentil ni judío"), y los elementos positivos esenciales, variedad de miembros en un mismo cuerpo (oficios y carismas), que son visibles, como las notas de cualquier otra sociedad. De aquí dedujo cuán inexacta es la explicación de los disidentes, que admiten sólo una unidad de espíritu y de destino. La Iglesia no es un agregado de grupos desligados. O no existe o es una Iglesia determinada. Los ecumenistas no señalan ninguna fuera de la Romana.

El R. P. Serafín de Ausejo, O. F. M., Cap., del Colegio Teológico de Padres Capuchinos, de Sevilla, trató de *La unidad de fe según el apóstol San Pablo*. Fué mostrando el desarrollo armónico y racional de la palabra fe y su significado objetivo a través de los escritos de San Pablo. En las últimas Pastorales la unidad de fe, depósito inviolable, entra esencialmente en función del Magisterio eclesiástico, en su aspecto docente. Finalmente notó cómo los disidentes están al margen de esta doctrina genuinamente paulina.

El Dr. D. Salvador Muñoz Iglesias estudió *El concepto bíblico de* κοινωνία. En un trabajo verdaderamente bíblico y de enfoque original trató primero, siguiendo a Hauck (*Theologisches Wörterbuch*, Kittel), el sentido de las palabras derivadas de la raíz κοινός, en el griego clásico y en el uso bíblico. Luego completó el análisis, principalmente en el campo extrabíblico, según el *Thesaurus Linguae Latinae*. Finalmente, inspirándose en L. Hertling, S. I. (*Communio und Primat*. En "Xenia Piana", Miscellanea Histor. Pont. 7, Roma, 1943), que considera la Comunión como concepto clave para entender la primitiva Iglesia, siguió la evolución del término en la antigua literatura cristiana. La última parte la dedicó al estudio de los pasajes, en número de diecinueve, en que aparece en

el Nuevo Testamento la voz κοινωνία. Formó cinco grupos, según el sentido—unión con Dios y entre sí, contribución o beneficencia caritativa, participación e íntima asociación, limosna—, y dedujo como conclusión, corrigiendo a los ecumenistas, que el concepto bíblico de κοινωνία encierra un elemento social, sacramental y jurídico, con principio de autoridad.

El R. P. Félix Puzo, S. J., de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, ofreció una síntesis del tema *Unidad de la Iglesia en función de la jerarquía*. En un trabajo de pleno contenido bíblico, presentó primero como introducción la noción de unidad o de unicidad, principalmente según las iglesias separadas (Hoch-Kirche, Branch Theory, World Conference on Faith and Order, Live and Work, y en Tyrrell y Buonaiuti). Probó separadamente luego por la Escritura la existencia de una jerarquía y de una unidad de Iglesia. (Cristo segundo Adán, Efesios, 4, 4-6). Finalmente analizó los textos en que se pone en relación jerarquía y unidad, en San Pablo (1 Cor, 12; Rom 12) y en San Juan (alegoría del pastor), hasta llegar a una síntesis de contenido doctrinal, tan contrario a las especulaciones de los disidentes.

3. TEMAS LIBRES

Fueron los siguientes, según el orden del programa:

El R. P. Juan Leal, S. J., de la Facultad Teológica de Granada, comparó *La promesa y la institución de la Eucaristía. Sus coincidencias de forma y fondo*. Probó primero la genuinidad de la perícopa de la promesa, comparándola principalmente con el resto del cuarto Evangelio. Luego, poniendo en paralelismo la promesa y la institución, subrayó las coincidencias de forma y fondo, para llegar a la conclusión teológica de que la Eucaristía contiene realmente el Cuerpo y la Sangre de Jesucristo, y es verdadero Sacramento y Sacrificio.

Don Salvador Muñoz Iglesias ofreció el estudio *El llamado sentido típico no es sentido bíblico viejotestamentario*. En la XII Semana Bíblica se discutió ampliamente el llamado "sensus plenior", y el disertante intervino con una ponencia y como moderador de la Semana (Cf. "Estudios Eclesiásticos" 26 [1952] 136-138). La interpretación de su posición que se presentó en "La Ciencia Tomista" (78 [1951] 571-574) no le pareció convincente, y "sin intención polémica" la intentaba rebatir con el presente trabajo. Procedió primero con argumentos de razón, luego de autoridad y finalmente contestó a las dificultades, según la pauta que le daba el artículo que rebatía. La noción de inspiración queda estrictamente limitada a la noción de instrumento. Como el hagiógrafo es instrumento racional, síguese que es sentido bíblico inspirado sólo el que pasa por el conducto intelectual-volitivo consciente del hagiógrafo. Como el hagiógrafo no ve como tal el tipo narrado en la Escritura (aunque Dios determine las palabras del escritor sagrado e incluso intente por una providencia extrínseca especial que sea dicho cuanto afecta al tipo), se sigue que el sentido típico no es bíblico. Lo mismo quiso demostrar aduciendo varias autoridades, particularmente a Coppens. Respondió a las dificultades que le habían suscitado de la "Divino Afflante Spiritu" y de la Carta de la Pontificia Comisión Bíblica al Episcopado italiano, del 20 de agosto de 1941 (AAS [1941] 465-472). En la segunda parte, que el disertante proclamó ser un "mero intento hipotético de solución", quiso explicar el carácter bíblico del sentido típico. Puesto que en el Nuevo Testamento abundan las alusiones al sentido típico, él cree que al hablar

los Apóstoles y Cristo Nuestro Señor *usan el modo rabínico de argumentar*, que más que típico es tropológico y puramente metódico.

Acabado el trabajo se encendió una prolongada y viva discusión entre los asistentes. Algunos admitían la posición del disertante, otros, la mayoría, pusieron reservas más o menos importantes. Se fijaron estos últimos principalmente en dos puntos. La inspiración no queda agotada ni mucho menos, con la sola noción de instrumento. Dios es verdadero *autor*, y principal, de la Escritura. Por lo tanto, lo querido y expresado por E., aunque rebase la conciencia del hagiógrafo, es verdadero sentido bíblico. El disertante juzgaba el sentido literal como único sentido bíblico, cuando el típico ha de considerarse por lo menos análogo (Nicolau). Otros notaron que lo expuesto, en su acepción extrema, era peligroso. Los innumerables testimonios patrísticos, de tradición y del Magisterio, por una parte; y la verdadera prueba que ofrece el Nuevo Testamento por otra, obligan no sólo a admitir *tipos* en el Viejo Testamento, sino verdadero *sentido típico*. No satisface el acudir al uso de argumentar rabínico (Larrañaga, Rivera, Criado, Prado, Leal...).

El Ilmo. Mons. D. Teófilo Ayuso, canónigo lectoral de Zaragoza, presentó su trabajo de investigación *¿El códice lugdunense de la Vetus Latina es de origen hispano?* Con la competencia que le es propia desarrolló el tema, presentando primero los datos hasta ahora conocidos sobre el códice. Precisó que intentaba hallar su origen remoto, pues no había dificultad en conceder que próximamente hubiese salido de un *scriptorium* de Lión. Además calificaba sólo con la nota de probable el resultado de su investigación. Las razones que abogan por el entronque hispánico del códice son: 1. *El ambiente histórico.* Consta hasta la evidencia que España, especialmente durante el siglo VII, tuvo una actividad literaria exuberante en el campo bíblico y que difundió su cultura por otras naciones: Italia, Francia, Alemania. Tuvo influencia de un modo especial concretamente en Lión. Allí, en el siglo VIII, vemos a una floreciente colonia española, y españoles fueron algunos obispos. 2. *Crítica interna.* El código lugdunense es heptateuco, nota típica y esencialmente hispana. Conocida es la separación del libro de Rut, por la presencia de dos colofones y la frase "explicit heptatici de septem libris et Ruth". Además hay una concordancia tan grande en las notas marginales del lugdunense y la Vetus Latina hispana, que muchas veces se han conservado las mismas equivocaciones del copista. 3. *Orden paleográfico.* El copista francés corrige el visigótico que copiaba, pero deja muchas cosas típicamente hispanas; por ejemplo, la *d* por *t* y la *h* entre vocales en nombres propios, como *Israhel*.

El R. P. José M.ª Bover, S. J., presentó el trabajo *Tipología verbal.* Las posiciones de Patrizi, hace un siglo formuladas, dieron pie al disertante para presentar una nueva solución o posición en el caso que él llamó de *tipología verbal*, a saber, cuando en el Antiguo Testamento, además de cosas, personas o hechos tipos, se dan *palabras pronunciadas por personajes tipos*, que luego son recogidas y usadas en sentido típico por los hagiógrafos del Nuevo Testamento.

El R. P. Paulino Bellet, O. S. B., del Real Monasterio de Nuestra Señora de Montserrat (Barcelona), leyó su trabajo *Consideraciones sobre el capítulo XIII del Apocalipsis.* Analizando la esencia de los libros apocalípticos, los divide en dos grandes grupos, los que cuentan historia pasada bajo formas oscuras de alegoría imitando profecía, y los que predicen la historia por venir en forma de visiones y revelaciones. Cree en la posibilidad de que el Apocalipsis canónico sea seudoepigráfico y que el capítulo XIII dé la división entre la historia que fué y la que ha de venir. El ambiente histórico, junto con la arqueología y la gematría, le

llevan a los tiempos de Domiciano. Así, pues, interpreta el número cifrado de la bestia, que juzga por razones de crítica textual ser 616, por el epígrafe monetario ΘΓΔΣΥ (= 616), que explicitado da "Hijo de Dios, Domiciano Augusto Germánico" En cambio juzga inadmisible la interpretación 666 = NRON QSR, nombre en hebreo del emperador Nerón, pues cree que el Apocalipsis, escrito para gente griega, no debe de tener alusiones epigráficas hebreas.

Como clausura, el Dr. D. Salvador Muñoz Iglesias, moderador de las sesiones, leyó un resumen de los trabajos presentados y justificó la inclusión del tema sobre el ecumenismo por las peticiones recibidas del extranjero para que se estudiasen estos problemas, y destacó la importancia que tenía la Semana como posible diálogo en el campo bíblico con los ecumenistas.

Así fué la XIII Semana Bíblica Española. Considerada en su conjunto, los temas obligados sobre el ecumenismo investigaron en general en los principios conocidos, alguna vez más propios del campo teológico que del campo bíblico. Hubo una preponderancia muy marcada de temas que versaban sobre el Nuevo Testamento. En cambio en los temas libres se dió mayor cabida al adelanto científico y a la investigación personal.

SEBASTIÁN BARTINA, S. J.

Madrid, 28 de septiembre de 1952

Catálogo utilísimo

La Librería y Editorial Casulleras, de Barcelona (Vía Layetana, 85), ha publicado un Catálogo, "Selección de libros para la formación de una Biblioteca católica, sacerdotal, familiar, particular". Los libros van agrupados por materias, y en cada una de ellas por orden riguroso de autores. Además, al final un índice alfabético de autores facilita el encuentro de las obras. Es propósito de la Casa ir publicando anualmente un *Suplemento* que ponga al día la bibliografía religiosa.

Libros recibidos[1]

* De sus AUTORES:

ESCOBAR, ANDREAS DE, O. S. B., *Tractatus polemico-theologicus de graecis errantibus.* Edit. princeps quam ex autographo Vaticano haustam... ornavit Emmanuel Candal, S. I. — C. S. de I. C., Inst. "Francisco Suárez" (Madrid, 1952) CXXVI-112.

BENITO DE SAN JOSÉ, C. P., *Historia de la Provincia Pasionista de la Preciosísima Sangre* (España, Portugal, Chile y Bolivia). — Gráf. Ibérica (Madrid, 1952) XV-727.

MÚNERA, JOSÉ, S. I., *Una heroína española que sucumbió en la décima persecución del Imperio Romano.*—Edit. Libr. Religiosa (Barcelona, 1952) 120.

VACAS, FÉLIX, O. P., *Tendencias actuales en la mariología.* — Unitas 25 (1952) 447-488.

* De la EDIT. STUDIUM DE CULTURA, Bailén, 19, Madrid.

RAYMNOD, M., O. C. S. O., *Dios baja al infierno del crimen.* Vers. española de Felipe Ximénez de Sandoval.—(Madrid-Buenos Aires, 1952) 252.

ARRUPE, PEDRO, S. J., *Yo viví la bomba atómica.*—(Madrid-Buenos Aires, 1952) 143.

Libro (El) de los novios [Varios autores]. — Edic. Studium de Cultura (Madrid, 1952) 164.

ILUNDAIN, ESTANISLAO, S. J., *Familia y Colegio.*—(Madrid-Buenos Aires, 1952) 164.

ENCISO, E., *La muchacha y la pureza.*—(Madrid-Buenos Aires, 1952) 150.

LUMBRERAS, PETRUS, O. P., *Praelectiones scholasticae in secundam partem D. Thmae.* IX, *De Prudentia* (2.ª 2.ae, 47-56).—(Madrid-Buenos Aires, 1952) 120.

TREVIÑO, J. G., M. SP., *La Hostia Santa,* 2.ª ed. dedicada al XXXV Congreso Eucarístico Internacional.—(Madrid-Buenos Aires, 1952) 113.

GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, EMILIO, PBRO., *Exposición del Símbolo de los Apóstoles,* 2.ª ed.—(Madrid-Buenos Aires, 1952) 218.

NEBOT, MANUEL JUAN, PBRO., *Prepara tu boda. Breves consideraciones sobre el matrimonio...*—(Madrid-Buenos Aires, 1952) 154.

HEVIA GUTIÉRREZ DEL CASTILLO, SANTIAGO, *El espíritu del cristianismo ruso.*—(Madrid-Buenos Aires, 1952) 250.

ZURDO, MANUEL, C. M. F., *¿Rama o Moscou?*—(Madrid-Buenos Aires, 1952) 111.

HÜNERMANN, WILHELM, *El mendigo de Granada. Semblanza de San Juan de Dios.* Vers. del alemán por Antonio Sancho, Pbro.—(Madrid-Buenos Aires, 1952) 230.

LUMBRERAS, PEDRO, O. P., *Casos y lecciones del Quijote,* 2.ª ed.—(Madrid-Buenos Aires, 1952) 208.

* De la ABADIA DE MONTSERRAT (Barcelona):

UBACH, BONAVENTURA, O. S. B., *La Biblia.* Versió dels textos originals i comentari pels Monjos, t. V, *I i II de Samuel.*—(Monestir de Montserrat, 1952) 343.

* De la EDIT. LITURGICA ESPAÑOLA, Avda. José Antonio, 581, Barcelona.

TRENS, MANUEL, PBRO., *Las custodias españolas.*—(Barcelona, 1952) 400-104 lám.

BOULENGER, A., PBRO., *Historia de la Iglesia.* Trad. del francés y completada con la *Historia eclesiástica de España y América,* por ARTURO GARCÍA DE LA FUENTE, O. S. A., 4.ª ed.—(Barcelona, 1952) 961.

---

1. De los libros espontáneamente enviados a la redacción solamente prometemos hacer recensión de aquellos que juzgamos estar comprendidos dentro del fin específico de nuestra revista.

* De la EDIT. LIBRERIA RELIGIOSA, Aviñó, 20, Barcelona.

RONSIN, F. X., S. I., *Gobernar... amando. El Superior ideal.*—(Barcelona, 1951) 328.

BUJANDA, JESÚS, S. I., *Ejercicios Ignacianos para ocho días.*—(Barcelona, 1952) 347.

* De la LIBR. Y EDIT. CASULLERAS, Vía Layetana, 85, Barcelona.

Selección de libros para la formación de una biblioteca católica sacerdotal, familiar, particular.—(Barcelona, 1952) 230.

* De la EDIT. Y LIBRERIA HERDER, Balmes, 26, Barcelona.

WILLWOLL, ALEXANDER, S. J., *Psychologia metaphysica.* Edit. altera.—Sumptibus Herder (Friburgi Br.—Barcinone, 1952) IX-198.

DE VRIES, JOS., S. J., *Logica cui praemittitur introductio in philosophiam.*—Sumptibus Herder (Friburgi Br.—Barcinone, 1952) X-181.

SCHUSTER, JOANNES B., S. J., *Philosophia moralis in usum scholarum.*—Sumptibus Herder (Friburgi Br.—Barcinone, 1952) XV-228.

KOCH, ANTÓN, S. J.-SANCHO, ANTONIO, PBRO., *Docete. Formación básica del predicador y del conferenciante,* t. II, *El Hombre-Dios;* t. III, *La Iglesia.*—(Barcelona, 1952) 529, 552.

ZÖRLEIN, JOSÉ, PBRO., *Directorio de confesores.* Reflexiones teológico-pastorales para la administración del Sacramento de la Penitencia. Trad. de la 2.ª ed. alemana por Edith Tech Ernest y Emilio Huidobro.—(Barcelona, 1952) 213.

LIPPERT, PEDRO, S. J., *Cartas a un convento.* Trad. española del original alemán por L. M. Mendizábal, S. I.—(Barcelona, 1952) 209.

* De la EDIT. LUIS GILI, Córcega, 415, Barcelona.

GALLINA, CÉSAR, M. S. C., *La Biblia para los niños.* Trad. del italiano por Cipriano Montserrat, Pbro. *Nuevo Testamento,* 2.ª ed.—(Barcelona, 1952) 280.

* De la EDIT. BALMES, Durán y Bas, 11, Barcelona.

CALVERAS, JOSÉ, S. I., *Práctica de los Ejercicios intensivos,* 2.ª ed.—(Barcelona, 1952) 513.

GINEBRA Y ESPONA, PEDRO; SERRA Y BUIXÓ, EUDALDO, PBRO., *Homilías evangélicas para todas las dominicas y principales festividades del año,* 2.ª ed.—(Barcelona, 1951) 628.

PHILIPON, M. M., *Santa Teresa de Lisieux. "Un camino enteramente nuevo",* Vers. del texto francés por F. J. Ysart.—(Barcelona, 1952) 318.

* De la VERLAG FERDINAND SCHONINCH, Paderborn, Alemania.

POHLE, *Lehrbuch der Dogmatik.* Neubearbeiter von JOSEF GUMMERSBACH, S. J. I Band 10 Auflage.—(Paderborn, 1952) 702.

* De la VERLAG HERDER, Freiburg im Breisgau, Alemania.

BOPP, LINUS, *Unsere Seelsorge in geschichtlicher Sendung.*—(Freiburg, 1952) 78.

RAST, MAX, *Welt und Gott, Mensch, Welt, Gott, ein Aufbau der Philosophie in Einzeldarstellungen.*—(Freiburg im Breisgau, 1952) VIII-211.

Vetus Latina, herausgegeben von der Erzabtei Beuron. 2 *Genesis,* von BONIFATIUS FISCHER. 1. und 2. Lieferung.—(Freiburg, 1951) 33*-128; 288.

* De la C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, München, Alemania.

OSTROGORSKY, GEORG., *Geschichte des byzantinischen States* (Handbuch der Alterstumwissenchaft, XII, t. II, part).—(München, 1952) XXII-496.

* De EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA, Vía Lancellotti, 18, Roma.

VACCARI, ALBERTO, *Scritti di erudizione e di filologia,* t. I. *Filologia biblica e patristica.*—(Roma, 1952) XLVI-395.

* De la EDITRICE "FIAMMA DEL S. CUORE", Casa S. Antonio, Chieri, Torino.

ORY, NICOLAO, S. J., *Doctrina Petri Cardinalis Pázmány de notis Ecclesiae.*—(Chieri [Torino] 1952) 124.

* De la EDIT. TEQUI, 82, Rue Bonaparte, París.

REY-HERME, P.-A., *Mentalité "Religieuse" et Perspective Pédagogique.*—(París, 1952) 120.

* De EDIT. "BUENA PRENSA", S. A., Apartado 2.181, México, D. F.

IGLESIAS, E., S. J., *De Deo in Operatione Naturae vel Voluntatis Operante.*—(México, 1946) 406.

HERNÁNDEZ, EUSEBIO-RESTREPO, FÉLIX, S. I., *Llave del griego. Colección de trozos clásicos... Comentario semántico, etimología y sintaxis.*—(México, 1952) XXIII-566.

* De SAINT MARY OF THE LAK SEMINARY, Mundelein, Illinois, U. S. A.

FAHEY, JOHN F., *The eucharistic teaching of Ratramn of Corbie.*—(Mundelein, Illinois, 1951) VII-176.

* De la SOCIETY OF BIBLICAL LITERATURE, 224, North Fifteenth Street, Philadelphia.

DAVIES, W. D., *Torah in the messianic age and or the age to come.*—(Philadelphia [Pennsylvania] 1952) 99.

* De les EDITIONS DE L'UNIVERSITE D'OTTAWA, Canadá.

LESSAGE, GERMAIN, O. I. M., *L'accession des Congrégations à l'état religieux canonique.*—(Ottawa, Ontario [Canadá] 1952) 240.

COLIN PICKTET, R., PBRO., *Mental Affliction and Church Law.* An Historical Synopsis of Roman and Ecclesiastical Law and a Canonical Commentary. (Ottawa, Ontario [Canadá] 1952) X-220.

LESSAGE, GERMANUS, O. M. I., *Ordinatio Codicis Iuris Canonici.*—Apud. Universit. Ottaviensem (Ottawa [Canadá] 1952) 162.

* De la SOCIETE D'EDITIONS "LES BELLES LETTRES", París.

CORBÍN, S., *Essai sur la musique religieuse portugaise au moyen âge* (1100-1385). (París, 1952) 436.

* De la EDIT. FELIZIAN RAUCH, Innrain, 6-8, Innsbruck, Austria.

DANDER, FRANCISCUS, S. J., *Summarium tractatus dogmatici. De Matre-Socia Salvatoris.*—(Oeniponte, 1952) 32.

* De la VERLAG HERDER, Wollzeile, 33, Wien, Austria.

CORETH, EMERICH, S. J., *Das dialecktische Sein in Hegels Logik* (Glaube und Forschung, Oesterreichische Studien aus Theologie, Philosophie und Grenzgebieten, herausgegeben unter der Patronanz der oesterreichischen Episkopates. Beitrag I).—(Wien, 1952) 192.

* De la ACADEMIA MARIANA, Vía Merulana, 124, Roma.

JUGIE, MARTÍN, A. A., *L'Immaculée Conception dans l'Ecriture Sainte et dans la Tradition Orientale* (Bibliotheca Immaculatae Conceptionis. Textus et disquisitiones, 3).—(Romae, 1952) 489.

* Del EDIT. PONTIF. D'AURIA. Calata Trinità Maggiore, 52, Neapoli.

D'ELIA, A., S. J., *Latinarum litterarum historia,* 2.ª ed.—(Neapoli, 1952) XII-306.

* De APOSTOLADO DE LA LUZ, Apart. 1.061, México, *Publicaciones selectas.* (Diversos folletos.)